This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

90. a. 1

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Erster Theil
bis auf Plato.

---

von
Johann Gottlieb Buhle,
öffentl. ordentl. Professor der Philosophie, und Mitgliede
der Königl. Societät der Wissenschaften
in Göttingen.

Ουτοι απ' αρχης παντα θεοι θνητοις παρεδειξαν·
Αλλ[illegible]ορονα ζητουντες εφευρισκουσιν αμεινον.
[illegible]phanes apud Stobaeum Vol. I. p. 224.
ed. Heeren.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1796.

Seinem

geliebten Freunde

dem

Herrn Rathe Pockels

zu Nordheim

widmet

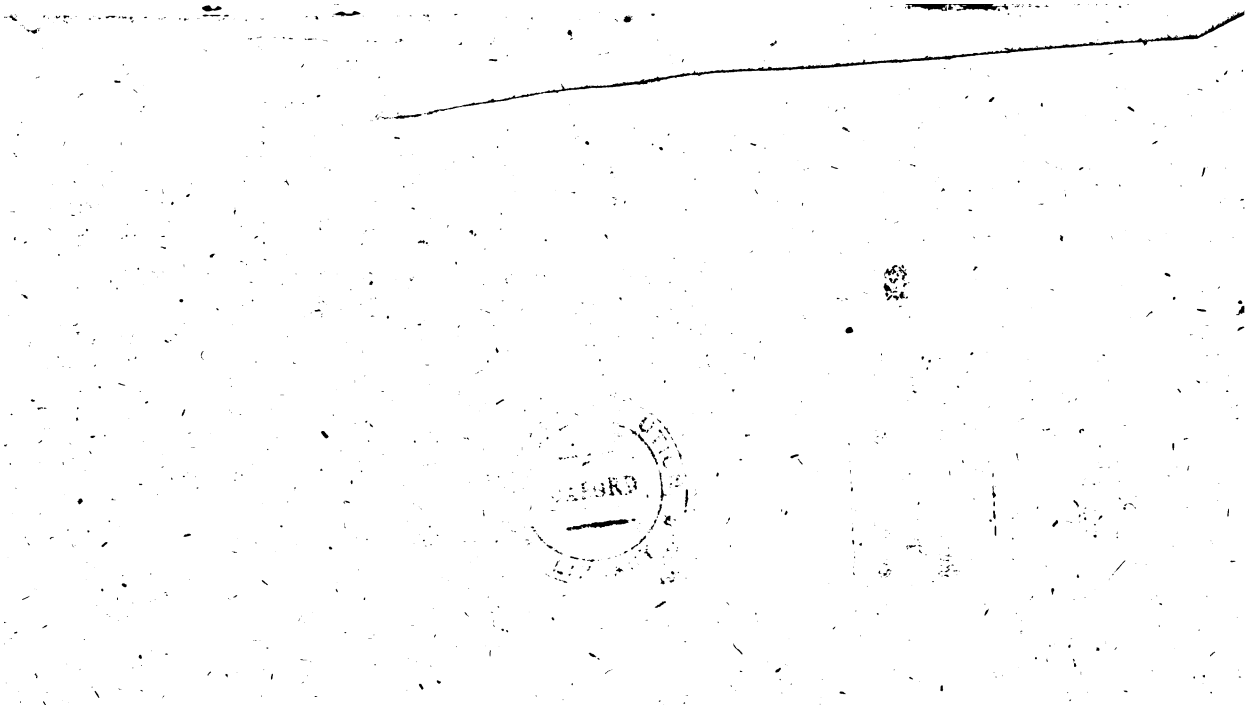
dieſes Buch

zu ſeinem Andenken

hochachtungsvoll

der

Verfaſſer.



Seinem

geliebten Freunde

dem

Herrn Rathe Pockels

zu Nordheim

widmet

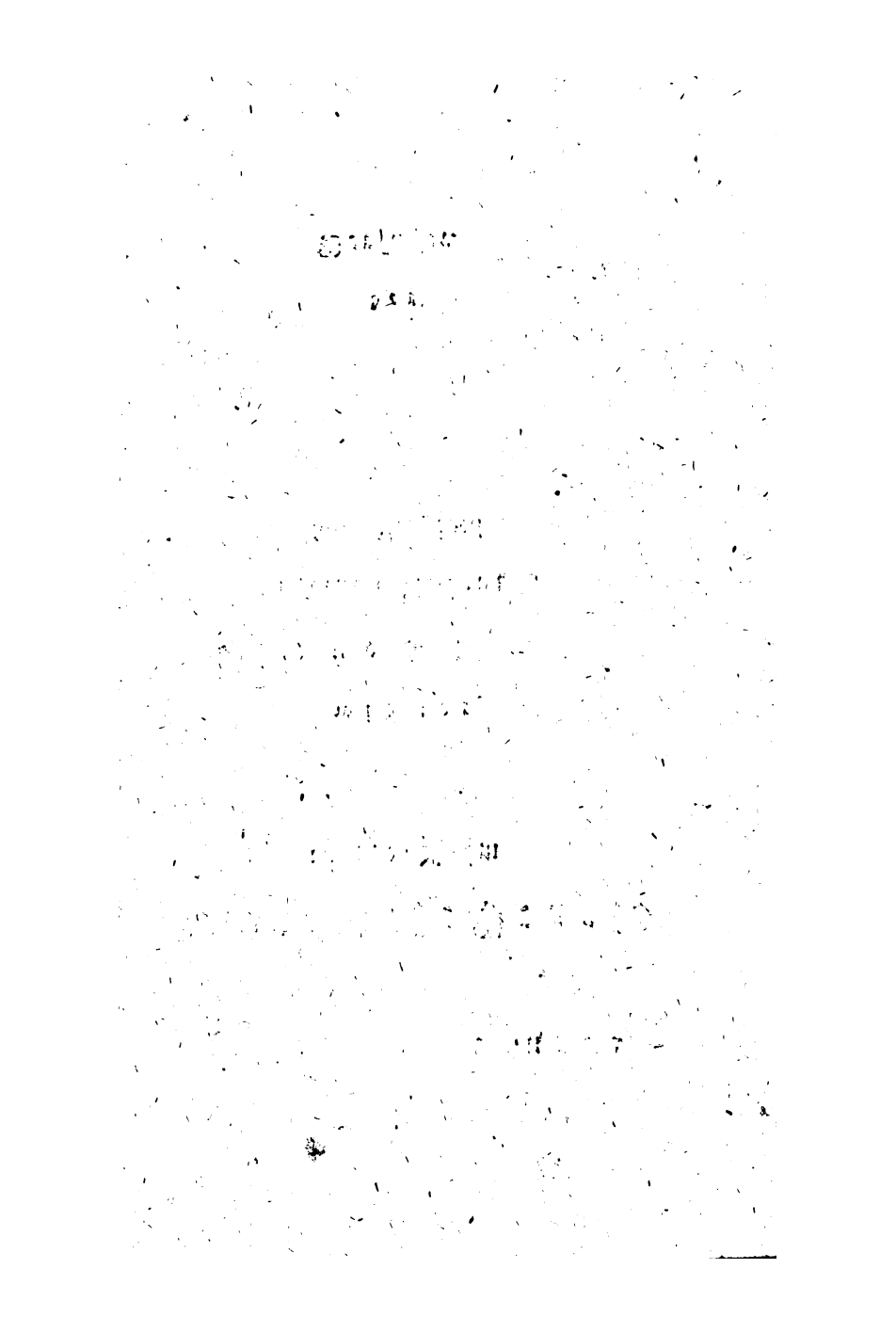
dieſes Buch

zu ſeinem Andenken

hochachtungsvoll

der

Verfaſſer.



Vorrede.

Die Geſchichte der Philoſophie hat in der neueſten Zeit ſehr gewonnen. Nicht nur ſind die Idee derſelben überhaupt, und der Geſichtspunct, woraus ſie betrachtet und behandelt werden ſoll, ſchärfer und richtiger gefaßt worden; ſondern auch manche ihrer einzelnen Partieen ſind ſo ſorgfältig unterſucht und aufgeklärt, daß für dieſe der künftigen Forſchung wenig oder nichts zu thun übrig gelaſſen iſt. Indeſſen iſt doch bisher, ein paar gute allgemeine Skizzen abgerechnet, noch nicht der Verſuch gemacht worden, das Ganze der Geſchichte der Philoſophie auf eine ſolche Art darzuſtellen, wie es der verbeſſerte Begriff dieſer Diſciplin erfodert, und der Stoff, ſoweit er geläutert und zubereitet da liegt, erlaubt.

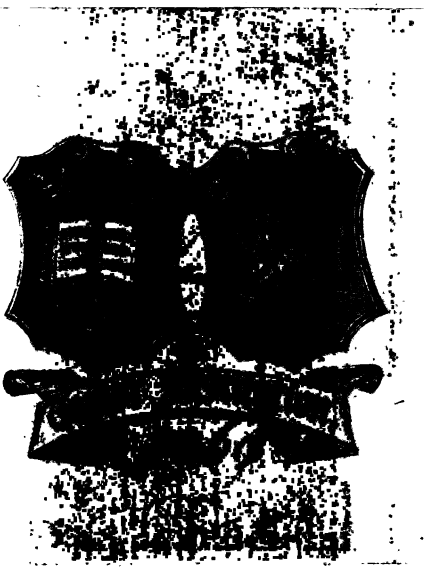
Ein solches Ganze dereinst zu liefern, ist meine Absicht. Das gegenwärtige Lehrbuch soll vorerst nur in **compendiarischer Form** dasselbe enthalten. Es soll den Ursprung, und die allmälige Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft in möglichst gedrängter Kürze erzählen, den Geist der berühmtesten ältern und neuern philosophischen Systeme, ihre Verschiedenheit, ihren gegenseitigen Einfluß auf einander, und die nächsten Veranlassungen dazu, soweit die Nachrichten hinreichen, oder die Natur der philosophirenden Vernunft, die Zeitumstände, die besondern Geistesphysiognomieen, die Charaktere, die Lebensgeschichte der Philosophen selbst, Aufschluß gewähren, historisch anzeigen. Hiebey werden denn auch diejenigen Partieen der Geschichte der Philosophie am auffallendsten werden, die noch einer fleißigern Cultur bedürfen, bevor an ein Werk darüber zu denken ist, das einem **Vollendeten** entfernt ähnlich wäre.

Vorrede.

Die Bemühungen meiner Vorgänger habe ich benutzt, und ich bezeuge diesen, namentlich den Herrn Meiners, Tiedemann, Fülleborn, Stäudlin, die Hochachtung und Dankbarkeit, welche ihrem Verdienste um den Gegenstand, besonders dieses ersten Theils, meines Lehrbuchs unstreitig gebührt. Daß ich hier und da von ihren Meynungen abgewichen bin, und mich ausdrücklich gegen dieselben erklärt habe, wird für solche Männer gerade eine Empfehlung meiner Arbeit seyn. Meinem Bewußtseyn nach hat nie eine andre Triebfeder, als wie Wahrheitsliebe, mich dazu bewogen, und es wird schwerlich jemals einen Geschichtforscher, wenn er ebenfalls aus den Quellen schöpft, geben, der nicht Manches zu entdecken glaubt, was seine Vorgänger nicht entdeckten, oder nicht Manches anders sähe und beurtheilte, als wie sie. Werd' ich eines Irrthums überführt, so bin ich sehr geneigt, der Wahrheit ihr Recht wiederfahren zu lassen.

Mit

90. a. 1



Geſchichte der Philoſophie.

Vorerinnerungen.

Begriff, Zweck, eigenthümlicher Charakter, erfoderliche Behandlungsart, Nutzen, bisherige Bearbeitung und Literatur der Geſchichte der Philoſophie überhaupt.

§. 1.

Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von der Natur des menſchlichen Gemüthes an und für ſich, und dem urſprünglichen Verhältniſſe deſſelben zu Gegenſtänden auſſer ihm. Die Geſchichte der Philoſophie iſt eine pragmatiſche Erzählung der wichtigſten Verſuche, welche die vorzüglichſten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeit gemacht haben, um jene Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen.

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Erster Theil
bis auf Plato.

von
Johann Gottlieb Buhle,
ässentl. ordentl. Professor der Philosophie, und Mitgliede
der Königl. Societät der Wissenschaften
in Göttingen.

Ουτοι απ' αρχης παντα θεοι θνητοις παρεδειξαν,
Αλλα χρονω ζητουντες ερευρισκουσιν αμεινον.
Xenophanes apud Stobaeum Vol. I. p. 224.
ed. Heeren.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1796.

Seinem

geliebten Freunde

dem

Herrn Rathe Pockels

zu Nordheim

widmet

dieses Buch

zu seinem Andenken

hochachtungsvoll

den

Verfasser.

ſind verloren. Unter den Römern iſt Cicero, und bey den Griechen ſpäterhin Sextus Empiricus, für die Geſchichte der Philoſophie eben ſo wichtig, als für die Philoſophie ſelbſt. Berühmte Sammler ſind unter den Alten Diogenes von Laerte, Athenaeus, Stobaeus, der Verfaſſer des Auszugs aus einem dem Plutarch zugeſchriebenen Werke: über die Meynungen der Philoſophen von der Natur der Dinge; der angebliche Origenes; ſowie unter den Neuern Jonſius, Bayle, Morhof, Heumann, Hißmann, Fülleborn u. a. Inzwiſchen hat doch von den Alten noch keiner auch nur an eine Literargeſchichte der Philoſophie überhaupt gedacht. Dieſe iſt erſt in unſerm Jahrhunderte von Brucker aufgeſtellt worden. In den lezten Decennien haben die beſſern Einſichten in die Philoſophie, und die philoſophiſche Methode, dazu beygetragen, daß man die Idee der Geſchichte der Philoſophie richtiger gefaßt, und, wenigſtens theilweiſe, zweckmäſſiger ausgeführt hat.

S. das Verzeichniß der Schriften des Ariſtoteles beym Diogenes Laertius, Arist. Opp. T. I. p. 19. ff. ed. Bip. Sehr ſchäzbare literariſche Nachrichten enthält die ſcharfſinnige Kritik der Schriftſteller über das Leben und die Philoſophie des Pythagoras in Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften bey den Griechen und Römern B. 1. S. 206. ff. —

Cicero.

Ciceronis hiſtoria philoſophiae antiquae ex omnibus eius ſcriptis collecta, Berolin. 1782. 3 (von Gedicke) — *Sexti Empirici* libri XI adv. Mathematicos — Pyrrhoniani compendii libb. III. Ed. Fabric. Lipſ. 1718 fol. — *Diogenis Laertii* Vitae philoſophorum libb. X. Edit. Meibom. cum notis Menagii, Amſtelod. 1692. 2 Voll. 4. — Athenaei Dipnoſophiſta Ed. Caſaub. 1650 fol. — Io. Stobaei Sententiae et eclogae phyſicae et ethicae, Aurel. Allobr. 1609 fol. Eine neue Ausgabe der Eklogen iſt angefangen von Heeren mit einem berichtigtern und vollſtändigern Texte. Götting. 1792. Voll. I. II. 8. — *Plutarchi* de decret. phyſicis philoſophorum libb. V. edit. *Beat.* Lipſ. 1787. S. die Vorrede. — *Origenis* philoſophumena, edit. Wolfii. Hamb. 1706. 8. Einen neuen Abdruk hat Hillebrand angekündigt. — *Ionſius* de ſcriptoribus hiſt. philoſ. Ienae 1716. — *Bayle* Diction. hiſt. et critique Amſterdam 1730. Tomes IV fol. — Morhofii Polyhiſtor. Edit. IV Lubec. 1747. 2 Voll. 4. — Acta philoſophorum d. i. Gründliche Nachrichten aus der Hiſtoria philoſophica. Von C. A. Heumann. Halle 1715-1782. 3 Bände 8. — Hißmann's Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte. I. VI. Göttingen u. Leipz. 1778-1783. — Hillebrand's Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie.

§. 7.

Die Literatur der Geſchichte der Philoſophie überhaupt kann man abtheilen 1) in Quellen. Zu dieſen gehören die Schriften

der Philoſophen ſelbſt, und die vorhandenen urkundlichen Nachrichten über ihre Lehren, welcher lezteren Gebrauch aber kritiſche Vorſicht erfodert; 2) in neuere aus den Quellen geſchöpfte ausführlichere Werke; 3) in Handbücher.

Die Quellen und die Schriften über einzelne Theile der Geſchichte der Philoſophie werden bey jedem Abſchnitte beſonders angeführt werden. Ueber die Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen ſind folgende Werke merkwürdig: P. D. Huetii Demonſtratio Euangelica, Pariſ. 1679 fol. — The hiſtory of philoſophy, by Thomas Stanley. London 1701. 4 Brauchbarer und reichhaltiger iſt die lateiniſche Ueberſetzung des Olearius, welche zu Leipz. 1711, 4 erſchien. — The true intellectuell Syſtem of the Vniuerſe, by R. Cudworth. Edit. II London 1743. Voll. 2. 4. Ein Werk voll einſeitiger Hypotheſen. Mehr Werth hat Mosheim's lateiniſche Ueberſetzung, wegen der beygefügten Anmerkungen und Abhandlungen deſſelben, Lugd. Bat. 1773. Edit. alt. Voll. II. 4. — Brucker's kurze Fragen aus der philoſophiſchen Hiſtorie, vom Anfange der Welt bis auf unſre Zeiten, mit ausführlichen Anmerkungen erläutert, Ulm 1731-37. 7 Bände 12. — I. I. Bruckeri Hiſtoria critica philoſophiae. Lipſ. 1742-67. 6 Bände 4. Brucker läßt man itzt nicht immer Gerechtigkeit wiederfahren. Er hat zwar die Geſchichte der Philoſophie mit dem Auge eines Literators angeſehen, und aus dieſem Geſichtspuncte behandelt; er hat auch nicht

Kritik

Kritik der urſprünglichen Quellen angeſtellt, und ſelbſt nicht einmal immer aus den Quellen geſchöpft; allein er hat doch ziemlich vollſtändig geſammelt und benutzt, was vor ihm in dieſem Fache gethan war, und von dieſer Seite hat er unverkennbares Verdienſt. In der Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters iſt er bis itzt der einzige hiſtoriſche Schriftſteller, der das Ganze umfaßt hat. Manche Fehler, die er begangen, ſind überdem dem Geiſte ſeines Zeitalters beyzumeſſen. -- Della iſtoria et della indole di ogni filoſofia, di Agatopiſto Cromaziano (Buonafede) Lucca 1767-1769. 5 B. 8. Ein ſehr ſeichtes mit armſeligen Declamationen angefülltes Werk, das auſſerdem noch von hiſtoriſchen Unrichtigkeiten wimmelt. Ihm folgte in Hinſicht auf die neuere Philoſophie noch nach: Della reſtaurazione di ogni filoſofia nei Sec. XV. XVI. XVII in 3 Bänden. Venez. 1789. Dieſes iſt ins Deutſche überſetzt mit einigen Berichtigungen und Abhandlungen von Heydenreich. Leipz. 1791. — Geſchichte der Philoſophie fürliebhaber (von Adelung) — Geiſt der ſpeculativen Philoſophie von Tiedemann Marburg 1791. Bis itzt 4 Bände. Dieſes Werk betrifft nur die Geſchichte der theoretiſchen Philoſophie, und übergeht die praktiſche ganz. Uebrigens iſt es in allem Betrachte das vorzüglichſte, was wir in der Art beſitzen. — Geſchichte des philoſophirenden menſchlichen Verſtandes B. I. Lemgo, 1793.

Lehrbücher: K. W. Lodtmann's kurzer Abriß der Geſchichte der Weltweisheit nach der Ordnung der Zeit. Helmſtädt 1754. 8. —

Bruckeri Inſtitutt. hiſt. philoſ. Lipſ. 1756. 8. — Hiſtoire critique de la philoſophie par Mr. *Deslandes*, Amſterd. 1756. 4 Bände 12. — Abregé de l'hiſtoire de la philoſophie par Mr. *Formey*, Amſterd. 1760. 8. Deutſch Berl. 1763. 8. — Büſchings Grundriß einer Geſchichte der Philoſophie Berl. 1771. 74. 2 Theile 8. — Eberhard allgem. Geſchichte der Philoſophie; zweyte Ausgabe Halle 1794. — Meiners Grundriß der Geſchichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. — Guelitts Abriß der Geſchichte der Philoſophie — Zur ſchnellen Ueberſicht kann dienen eine treffliche Skizze von Fülleborn: Kurze Geſchichte der Philoſophie, in deſſen Beyträgen St. III. Eine ähnliche des Hrn. Salomon Maimon: Kurzer Ueberblick philoſophiſcher Syſteme und mathematiſcher Erfindungen, als Anhang zu Bartoldy's vortrefflicher Ueberſetzung von Baco's Neuem Organon (Berlin 1793), enthält zuviel hiſtoriſcher Irrthümer.

Erſter

Erſter Abſchnitt
Ueber den Urſprung der Philoſophie.

§. 8.

Die Veranlaſſung der Philoſophie liegt ſchon in der reinen Anlage der Vernunft, die über den letzten Grund der Dinge, über den letzten Grund der Erkenntniß, über die oberſte unbedingte Urſache alles deßen, was iſt, und über die Beſtimmung, Hoffnung, Pflichten und Rechte des Menſchen nach befriedigender Auskunft ſtrebt. Sobald alſo der Menſch aus dem thieriſchen Zuſtande der Herrſchaft des bloßen Inſtincts hervorgieng, und das Bewußtſeyn der Vernunft in ihm erwachte, mußte er auf Probleme geleitet werden, die ſich auf jene Gegenſtände beziehen, und in ihnen ihr Ziel finden, wenn ſie gleich dunkel und verworren vorgeſtellt wurden. Was die natürliche Conſtitution der Vernunft ſchon für ſich bewirkte, oder bewirken konte, wurde durch äußere Verhältniſſe des Menſchen, durch auffallende Schrecken und Furcht erregende Sinnenerſcheinungen, die nach dem etwani-

gen

gen Urheber derselben forschen ließen, noch mehr befördert.

§. 9.

Es ist hiebey nun sehr begreiflich, daß der uncultivirte Mensch anfangs die Erscheinungen so für wirklich nahm, wie die Sinne ihm dieselben darboten, und daß hauptsächlich das Spiel der Veränderungen, des Entstehns und Vergehns, die lebendige Bewegung der Elemente und der organisirten Welt, die ganze große Mannichfaltigkeit der Naturscenen, welche den Menschen umgab, und in der Mitte er selbst als Zuschauer und Theilnehmer lebte und wirkte, seine Wißbegierde reizte, um die Ursachen davon zu entdecken. Eben so begreiflich ist, daß er zur Auffindung dieser Ursachen in den Erscheinungen selbst umherfuchte, und sein dieselben betreffendes Problem gelöst zu haben meynte, wenn er sich eine Erscheinung durch eine andere erklären, oder ihr Daseyn und ihre Veränderungen von den leuchtenden Himmelskörpern, und ihnen einwohnenden Wesen, die er mit sich selbst verglich, und sich so analogisch, wiewohl unbestimmt, dachte, herleiten zu können glaubte. Der Mensch ahndete nur von weitem die Foderungen seiner Vernunft; um desto leichter konte er auch durch eine sehr wenig genugthuende Ant-

Antwort ſich beruhigt wähnen. Um auf die übrigen Vernunftfragen zu gerathen, und das Intereſſe derſelben einzuſehn, dazu bedurfte es einer noch gröſsern Ausbildung der Vernunft, als man den Menſchen im erſten Anfange des Philoſophirens zutrauen darf. Auch entwickelten ſich erſt ſpäterhin die verborgenen Vernunftanlagen, mit denen jene Fragen zuſammenhängen.

§. 10.

Die Sage ſteigt nicht ſo hoch ins Alterthum hinauf, daſs ſie uns mit einiger Zuverläſſigkeit belehren könte, wenn und bey welchem Volke ſich zuerſt der Uebergang des Menſchen aus dem Stande der Rohheit in den Stand der Cultur ereignete. Daher läſst ſich auch nicht mit Gewiſsheit das erſte philoſophirende Volk hiſtoriſch angeben. Und könte man ja das erſte cultivirte Volk des Erdbodens nahmhaft machen, ſo wäre doch damit noch nicht entſchieden, ob die Muſe der Philoſophie ebenfalls bey ihm einheimiſch geweſen ſey. Andere Kriterien, die man hier möchte anwenden wollen, ſind unſicher. So iſt die älteſte Philoſophie der Völker freylich in ihren Religionen anzutreffen; aber es iſt doch unter dieſen keine ſo charakteriſtiſch, und zugleich ſo allgemein verbreitet, daſs

daß sie für die eigentlich originale und für die Mutter der übrigen angesehen werden dürfte. Es mag also ein Urvolk existirt haben, von dem alle Cultur und die ersten Funken philosophischer Aufklärung ausgiengen, wiewohl im Alterthume sich mehr verschiedene Völker hiedurch ausgezeichnet haben können; aber schwerlich werden sich die Geschichtforscher jemals darüber vereinigen, welchem Volke, oder welchen Völkern die Ehre gebühre, dafür gehalten zu werden, da die Nachrichten von der Abkunft der ältesten uns bekannten Nationen, so fragmentarisch, unzuverlässig und widersprechend sind.

S. Geschichte des phil. menschl. Verstandes, B. I S. 15. und die dort angeführten Schriften. — Kant's muthmaaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Berlin. Monatschr. 1786.

Zweyter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Aegyptier.

Quellen; **Moſes** — *Herodoti* hiſt. libb. IX, vornämlich gehört hieher das zweyte Buch, von welchem auch Stroth einen beſondern Abdruck: Herodoti Aegyptiaca, herausgegeben hat. — *Manethonis* Aegyptiaca. Fragmente dieſes Werks haben Joſephus und Syncellus beym Euſebius aufbewahrt. Sie ſind mit dem Chronico des Euſebius herausgegeben von J. J. Scaliger in ſeinem Theſauro temporum. — *Eiusd.* Apotelesmatica, Ed. Gronov. Lugd. Bat. 1698. 4. Man hält dieſe für unächt; doch muß viel bey der Kritik darauf gerechnet werden, daß das Gedicht ſehr interpolirt iſt. — *Diodori* Bibliotheca, die erſtern Bücher. — *Plutarchus* de Iſide et Oſiride, Cantabrig. 1744. 8. — *Porphyrius* de abſtinentia ab eſu animalium, edit. *de Rhoer*. Vltraj. 1767. 4. — *Jamblichus* de myſteriis Aegyptiorum; edit. *Gale*, Oxon. 1678. fol. — *Horapollinis* Hieroglyphica; ed. *Corn. de Pauw*; Traject. ad Rhen. 1727. 4. — Hermetis Trismegiſti Opp. in *Franciſc. Patricii* nova de vniverſis philoſophia. Venet. 1593. fol.

Zur richtigen Beurtheilung der Quellen und ihres Werthes verdienen geleſen zu werden: **Meiners** Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker, beſonders der Egyptier. Göttingen 1773. 8. — Heyne

de

de fontibus et auctoribus hiſtoriarum Diodori, et de eius auctoritate, et auctorum, quos ſequitur, fide aeſtimanda, in den Commentatt. Soc. Reg. Sc Voll. VI. VII. — Ueber den hiſtoriſchen Werth des Manetho hat Gatterer günſtiger geurtheilt. Andere Kritiker haben ihn ganz abgeleugnet. S. Gatterers ſynchroniſtiſche Univerſalhiſtorie.

Neuere Werke: *Athan. Kircheri* Oedipus Aegyptiacus. Romae 1652 - 54 fol. — Obeliſcus Pamphilius. Romae 1656. fol. — The divine legation of Moſes demonſtrated by *William Warburton*, London 1756. Voll. 5. 8. Deutſch überſetzt von J. C. Schmidt Frankf. u. Leipz. 1751. 3 Theile 8. — *Jablonski* Pantheon Aegyptiorum. Francof. ad Viadr. 1750 - 52. Tomi II. 8 — *F. S. Schmid* Opuscula, quibus res antiquae, praecipue Aegyptiacae, explanantur. Carlsruhae 1765. 8 — De Sacerdotibus et Sacrificiis Aegyptiorum, Tubingae 1768. 8. — Recherches philoſophiques ſur les Egyptiens et les Chinois par Mr. *de P* (*auw*). A Berlin 1773. Tomes II. 8. Deutſch überſetzt, Berlin 1774. 2 Theile, 8. — Pleſſing's Oſiris und Sokrates — Ebendeſſelb. Memnonium oder Verſuche zur Enthüllung der Geheimniſſe des Alterthums. Leipzig 1782. 2 Bände — Ebendeſſelb. Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums. Leipzig 1790. 3 Bände — Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr, und den Handel der vornehmſten Völker der alten Welt. Göttingen, 1793. 8 — Vogel's Verſuch über die Religion der alten Aegyp-

Aegypter und Griechen. Nürnberg, 1793. 4. Mit dieſem Werke iſt zu verbinden: Abbildungen Aegyptiſcher, griechiſcher und römiſcher Gottheiten, mit mythologiſchen und artiſtiſchen Erläuterungen, wovon die erſte Lieferung zu Nürnberg 1792 erſchienen iſt, durch die Beſorgung des Hr. Prof. Schlichtegroll in Gotha. — *Zoega* numi Aegyptiorum proſtantes in muſeo Borgiano Velitris? Romae 1787. 4. Ein deutſcher ſehr brauchbarer Auszug vom Herrn. Prof. Tychſen ſteht in der Bibliothek der alten Literatur u. Kunſt; St. 7. 8.

Abhandlungen über einzelne Gegenſtände: Gatterer's Commentatt. de Theogonia Aegyptiorum, ad Herodoti locum II, 145. in den Comment. Soc. Gott. Vol. VII. Ebendeſſelben Commentat. de metempſychoſi, immortalitatis animorum Symbolo Aegyptio, ad Herodoti locum II, 123. ebendaſelbſt Vol. IX. — Meiners Comm. de veterum Aegyptiorum origine; — De cauſis ordinum, ſiue Caſtarum, ap. vet. Aegypt. et Indos; ebendaſ. Vol. X. — Ueber den Thierdienſt der Aegyptier: in den vermiſchten philoſoph. Schriften Th. I. S. 180.

Da zum Verſtändniße der ganzen Vorſtellungsart und Denkweiſe der Aegyptier eine genaue Bekanntſchaft mit dem Locale und der Naturgeſchichte Aegyptens erfoderlich iſt; ſo iſt hiezu das Studium der Reiſebeſchreibungen von Pococke, Norden, Niebuhr, Haſſelquiſt, Bruce, u. a., zu empfehlen.

§. 11.

Wenn ſich auch nicht mit Gewißheit entſcheiden läßt, welches Volk des Alterthums

sich zuerst durch Cultur und Philosophie hervorgethan habe; so ist doch unleugbar, daß der zuverlässigen Geschichte nach die Aegyptier eines der ältesten Völker gewesen sind, welche auf die Ehre des Besitzes derselben in einem gewissen Grade Anspruch machen konnten. Dieses hat auch mehr ältere und neuere Gelehrte bewogen, grade die Aegyptier für das originale Volk zu erklären, von welchem sich alle Cultur, Religion, und Philosophie ursprünglich über andere Nationen verbreitet hätten. Hinreichende Gründe für diese Meynung glaubt man in der geographischen Lage, und der natürlichen Beschaffenheit Aegyptens anzutreffen, welche die Bewohner desselben durch Noth gezwungen habe, sich in eine bürgerliche Gesellschaft zu vereinigen, den Ackerbau, die Gewinnung und Bearbeitung der Metalle, und andre nothwendige Künste für das gesellige Leben zu erfinden, und so die ersten Schritte zur Cultur zu thun. Da jene Umstände nicht die einzig möglichen Bedingungen des Ursprungs der bürgerlichen Gesellschaft, und der Cultur, und überdem von der Art sind, daß sie denselben wo nicht ganz unmöglich machen, doch ausserordentlich hätten erschweren müssen, so beweisen die von ihnen entlehnten Gründe nicht, was sie beweisen sollen. Wohl aber kann man aus der Situation Aegyptens und der physischen

Be-

Beſchaffenheit deſſelben einſehn, nicht nur, warum ſeine erſten Einwohner, wenn ſie die Anfänge der Cultur in das Land mitbrachten, dieſe ſo hoch trieben, daß ſie alle andre Nationen, welche ihre Zeitgenoſſen waren, darinn übertrafen; ſondern auch, warum der Charakter der ägyptiſchen Cultur aufs genaueſte mit dem Locale zuſammenhieng, und durch daſſelbe beſtimmt wurde.

Die Frage, woher die Aegyptier ſtammten, und welchem Volke ſie die Elemente ihrer Cultur verdankten, läßt ſich nicht zur völligen Befriedigung beantworten. Die Behauptung des Hrn. von Pauw (Recherch. philoſ. ſur les Egypt. T. I. p. 20. ff.), der ſich auf die Nachrichten des Diodor (III. p. 174. ed. Weſſel.) ſtützt, die Aegyptier ſeyen eine Colonie der Aethiopier, hat Meiners (Verſuch über die Religionsgeſch. S. 47.) ſcharfſinnig beſtritten. Gleichwohl hat ſie neuerlich wiederum durch Heerens treffliche Unterſuchungen (Ideen über die Politik und den Handel der alten Welt. S. 334) an Wahrſcheinlichkeit gewonnen. Es iſt hiebey darauf Rückſicht zu nehmen, daß das Locale Aegyptens, und andere einwandernde Volksſtämme, den Charakter der Nation nach und nach ſehr geändert haben. Beyde Völker, ſowohl die Aegyptier, als die Aethiopier, ſind wohl für Abkömmlinge der Hindoſtaner zu halten. *Meiners* de vett. Aegypt. orig. p. 57. Comment. Soc. Gotting. T. X. — Die Handelsverbindung, welche unter den Völkern Africa's und Aſiens

war, hat die Cultur und den Ideenkreis derselben gewiß sehr erweitert; allein da sie selbst schon Cultur voraussetzt; so ist sie nicht als die Ursache derselben zu betrachten. — Daß die Aegyptier ein originalcultivirtes Volk gewesen seyen; und es durch die physische Beschaffenheit ihres Landes und die äussern Umstände hätten werden müssen, hat insbesondre Plessing in seinem Werke: Memnonium, darzuthun gesucht. Vergl. Gesch. des philos. menschl. Verst. S. 36.

§. 12.

Der Grad und Werth der ägyptischen Cultur, sowie der Sinn ihrer Religion und Philosopheme, sind von den neuern Geschichtforschern auf eine sehr abweichende Weise angegeben und beurtheilt worden. Einige haben ihre Kunst und wissenschaftliche Einsicht sehr erhoben, und in ihrer Religion, den Gebräuchen und Symbolen derselben, gewissermaassen in ihrer Hieroglyphik überhaupt, Beziehungen auf vernunftmässigere Vorstellungen von der Gottheit, und dem Verhältnisse derselben zur Welt, ja sogar die ganze Metaphysik des Plato, die aber ausser der Hülle des Symbols ein Eigenthum der Priestercaste gewesen wären, zu entdecken vermeynt. Andre setzen die Aegyptier noch unter die Mittelmässigkeit herab,

schrän-

schränken ihre Kunst auf einen, zwar oft kühnen, aber doch grotesken und geschmacklosen, Mechanismus ein, und gestehn ihnen in Ansehung ihrer Kenntnisse, zumal ihrer Religion und Philosophie, wenig oder gar keine Vorzüge vor andern Nationen des entferntern Alterthums zu. Die Hauptursachen dieser entgegengesetzten Resultate der Forschungen der Neuern liegen in den verschiedenen Gesichtspuncten, woraus sie das ägyptische Alterthum betrachteten; in vorgefaßten Hypothesen, nach denen sie zum Theile die vorhandenen Data auslegten; in der verschiedenen Würdigung und Benutzung der Angaben der alten Schriftsteller, oft auch in der Verwechslung und Verwirrung heterogener Gegenstände, und verschiedener Zeitperioden. Ein Umstand, der ausser dem allen ein sicheres Resultat gehindert hat, und noch itzt hindert, ist die Bilder- oder Objectensprache der Aegyptier selbst, womit sie ihre Ideen bezeichneten, und zu der man erst seit kurzem den Schlüssel bemerkt hat, welche aber die Griechen, die hauptsächlich den Neuern zu Führern dienten, und dienen mußten, meistens misverstanden haben.

§. 13.

Es ist nicht möglich, den wahren Zustand der Religion und Philosophie der Aegyptier zu bestimmen, wenn man nicht erstlich die Regeln gegenwärtig hat, und befolgt, welche beym historischen Gebrauche der Quellen beobachtet werden müssen, und die von einigen neuern Kritikern sorgfältig erörtert sind. Zweytens muß man sich in den Sinn und Geist des Alterthums überhaupt versetzen, und zugleich auf die Geschichte, die geographische Lage, und Naturgeschichte Aegyptens achten, da aus diesen lezten das Eigenthümliche ihrer Religionsverfassung, ihrer ganzen Denkweise, und ihrer Symbolik, zu erklären ist. Drittens blieben ägyptische Religion und Philosophie sich nicht gleich, und konnten der Natur der Sache nach es nicht bleiben. Man muß demnach die Zeitperioden gehörig unterscheiden, in denen wesentliche Abänderungen eintraten: vornämlich die frühste Periode vor Moses, wo uns zwar fast allein die historische Analogie einen Leitfaden gewährt, in welcher sich aber doch die Volksreligion zuerst gebildet hat; ferner die Periode von Moses bis zu Herodot's Epoche, wo die Aegyptier schon in nähere Verbindung mit den westasiatischen Völkern und den Griechen gekommen waren, ihre einheimischen Vor-

Vorstellungsarten mit auswärtigen theils vertauscht, theils verknüpft, theils nach ihnen gemodelt, hatten, wiewohl doch die Originalität derselben sich in dieser Periode noch am deutlichsten und unverfälschtesten zeigt; endlich die dritte Periode vom Herodot bis auf das Zeitalter der Ptolemäer und der Herrschaft der Römer über Aegypten; wo die alte Form der ägyptischen Religion und Philosophie durch den Zuwachs an Cultur, die Abwechselung der Regenten, den Aufenthalt von Menschen aus allen Nationen, in Aegypten, namentlich in Alexandria, ihr altes Gepräge verlor.

§. 14.

Inzwischen sind diese Vorschriften noch nicht hinlänglich, um unter ihrer Leitung in das Innere der ägyptischen Religion und Philosophie einzudringen. Das wichtigste und unentbehrlichste Hülfsmittel hiezu ist ein richtiger Begriff der Objectenschrift und Objectensprache der Aegyptier, und das Studium derselben, als einer solchen. Die Aegyptier unterschieden eine gemeine Sprache und Schrift (κοινην διαλεκτον, γραμματα δημοτικα), und eine heilige (ἱερων γλωσσων, ἱερα γραμματα). Unter jenen verstan-

den ſie die Sprache des gemeinen Lebens, und die alphabetiſche Schrift. Die heilige Sprache war diejenige, welche ſich an die Objectenſchrift (die heilige Schrift) anſchloß, von welcher die Wörter ſelbſt entlehnt waren, welche alſo nicht unmittelbar, wie die Wörter der gemeinen Sprache, ſich auf die Ideen bezog, ſondern mittelbar durch die Objecte, als die bildlichen Merkmale, die den Gegenſtänden der Ideen correſpondirten. Heilig hieſſen dieſe Sprache und Schrift, nicht ſofern ſie etwa bloß von Göttern und göttlichen Angelegenheiten, ſondern ſofern ſie von nothwendigen und wichtigen Dingen gebraucht wurden. Der Grund des Gebrauchs der Objectenſchrift aber lag darinn, daß die Aegyptier anfangs keine alphabetiſche Schrift kannten; und durch die Objectenſchrift wurde wiederum die Objectenſprache größtentheils erzeugt. Um Ideen und Begebenheiten der Vergeſſenheit zu entziehen, mußte ſie der Aegyptier durch Objecte, als Erinnerungsmerkmale, bezeichnen; es war natürlich, daß er nachher die Wörter nicht an jene Ideen, ſondern zunächſt an dieſe Objecte knüpfte. Die Objectenſchrift und Sprache iſt alſo nicht im natürlichen und buchſtäblichen Sinne zu nehmen, wie ſie von den Griechen und Neuern gewöhnlich genommen iſt, ſondern als bildliche

Erin-

Erinnerungsmerkmale anderweitiger Ideen, mit deren Inhalte ſie zuſammenſtimmen.

Der Träume des **Athanaſius Kircher** u. a. über die Bedeutung der ägyptiſchen Hieroglyphen will ich hier nicht erwähnen. Ueberhaupt haben erſt die Unterſuchungen über den muthmaaßlichen Urſprung aller Schrift und Sprache, ſofern beyde durch die Natur des Menſchen und ſein Bedürfniß veranlaßt, und nach und nach vervollkommnet ſind, über die bildliche Sprache und Schrift, und ihren wahrſcheinlichen Sinn mehr Licht gegeben. In Beziehung auf die Aegyptier hat das Studium der koptiſchen Literatur, das für einige neuere Gelehrte, **La Croze**, **Jablonski**, **Wilkins**, **Scholz**, **Woide**, u. a. Lieblingsſtudium war, die Bemühungen zur Erklärung ihrer Hieroglyphen und hieroglyphiſchen Sprache auſſerordentlich begünſtigt. Durch **Jablonski** darauf geleitet hat **Gatterer** in der Götterlehre der Aegyptier, und den damit verbundenen Feſten und Gebräuchen, eine Symbolik des **Calenders** entdeckt, und dadurch zuerſt den wahren Sinn und Zweck der ägyptiſchen Religion und Mythologie aufgehellt (Commentatt. de Theogonia Aegyptiorum ad Herod. II, 145. in den Comm. Soc. Gotting. Vol. VII.). Noch mehr Aufſchlüſſe über die ganze Materie enthält ein neues Werk des Hrn. **Dornedden** in Göttingen, welches demnächſt unter dem Titel: **Amenophis**, erſcheinen wird.

Ein Beyſpiel der Objectenſprache iſt der Nil (Nei-los). Dieſer war ein Object,

womit die Aegyptier das Zeitmaaß des Jahres andeuteten, ſofern er durch ſein regelmäßiges jährliches Anſchwellen und Abnehmen demſelben correſpondirte. Der Nil wurde daher der irdiſche Oſiris, der ἀντιμιμος τȣ οὐρανȣ genannt (*Jablonski* Pantheon. *Nilus*): Prädicate, die unerklärlich ſind, wenn man ſie von dem Fluſſe Nil buchſtäblich, in Hinſicht unmittelbar auf ihn ſelbſt, erklärt, und nicht als Merkmale, die zwar dem Nil, als Objecte, eigen ſind, aber für ſich nur, in Hinſicht auf eine andre Idee, und als bildliche Erinnerungsmerkmale von dieſer, Bedeutung haben.

Daß die Objectenſchrift von den Aegyptiern und Aethiopiern auch in Handelsangelegenheiten gebraucht ſey, ſo lange man keine alphabetiſche Schrift hatte, mag wohl nicht geleugnet werden. Aber daß die herrſchende ägyptiſchäthiopiſche Prieſtercaſte eigentlich Kaufleute geweſen wären, und ihr Cultus urſprünglich nur Handelsſpeculationen zum Gegenſtande gehabt habe, ſcheint mir doch eine zu gewagte, auf zu wenig und zu zweifelhafte Analogieen ſich ſtützende, Behauptung zu ſeyn. S. Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr u. ſ. w. S. 323. ff.

§. 15.

Die älteſte Religion, wie ſie die erſten Anbauer Aegyptens in der Vorzeit vor Moſes in das Land mitbrachten, war gewiß nicht

nicht das, was ſie nachher im Lande ſelbſt wurde. Gleich vielen Völkern auf der erſten Stufe der Geiſtescultur ſahen auch die Aegyptier die großen Himmelskörper, die Sonne und den Mond, für lebende willkührlich handelnde Weſen an, die Einfluß auf die Erde und ihre Bewohner hätten, und daher Verehrung erheiſchten. So wie der bloße Anblick dieſer Geſtirne eine ſolche Idee von ihnen leicht erwecken konnte, ſo ſchien auch das ſinnliche Gefühl ihrer Wirkungen ſie zu beſtätigen. War aber dieſe Idee einmal entſtanden, ſo war es natürlich, daß die Aegyptier die Weſen, die ſie als über ſie waltende Machthaber dachten, mit höchſter Sorgfalt beobachteten, daß ihnen alſo jede Veränderung, welche ſie im Laufe der Sonne und des Mondes wahrnahmen, ein heiliger Gegenſtand wurde. Oſiris und Iſis, und was am Himmel mit ihnen in Verbindung war, wurden die Gottheiten der Nation. Ueberdem hatten die Veränderungen der Sonne und des Mondes auf die Bedürfniſſe der Aegyptier ſo nahe Beziehung; die Ueberſchwemmung des Nils, und die davon abhängende Saat und Erndtezeit, trafen ſo genau mit den Ereigniſſen jener zuſammen, daß der Glaube an ein urſachliches Verhältniß unter beyden ein für die Aegyptier faſt unvermeidliches Reſultat ihrer Beobachtung war.

§. 16.

§. 16.

Am ersten mußten die Veränderungen des Mondes, und ihre Regelmäßigkeit in die Augen fallen. Da man von einem Anfange des Steigens des Nils bis zum nächsten Anfange zwölf Vollmonde zählte, so bewirkte dieses die Idee eines Mondenjahrs. Fortgesetzte Vergleichung der Wiederkehr des Nilsteigens mit dem Anfange des neuen Mondenjahres ließ die Aegyptier eine Disharmonie bemerken, und führte sie darauf, das Jahr nach dem Sonnenlaufe zu berechnen. Hieraus entsprang die Idee eines Sonnenjahrs, das anfangs auf 365 Tage, und da die Wiederkehr des Nilsteigens noch nicht völlig mit diesem Zeitmaaße übereinstimmte, auf 365 Tage 6 Stunden festgesetzt wurde. Die Beobachtung des Sonnenlaufs das Jahr hindurch hatte die Entdeckung des Laufes der Planeten zur natürlichen Folge, und die Entdeckung der Zeichen des Thierkreises. Da man der Sonne und dem Monde das Anfangen und Regieren der Dinge in der Zeit beygelegt hatte, so räumte man auch nun den Planeten und dem ganzen Sternhimmel Antheil hieran ein. Die gesammte Religion der Aegyptier wurde allmälig auf Astronomie, als die natürliche Tochter der Astrologie, gegründet, und wurde mit der Erweiterung

jener

jener auch ſelbſt in ihrem Innern erweitert und ausgebildet.

§. 17.

Die Aegyptier theilten nach dem Herodot ihre Götter in drey Claſſen, von denen die erſte acht; die zweyte zwölf; und die dritte den Oſiris, die Iſis, die Neitha, und die übrigen Götter und Göttinnen enthielt. Eine Claſſe, hieß es in der heiligen Sprache, habe die andre geboren: ein Symbol der Idee: Eine Claſſe, die Urheber beſonderer Zeitbeſtimmungen begreift, bewirke die andre, die ebenfalls aus Urhebern von Zeitbeſtimmungen beſteht. Die acht Götter der erſten Claſſe waren Mendes (Pan, der Sternhimmel); Rempha (Phaenon, Saturn); Pizeus (Phaethon); Erroſi oder Moloch (Pyrois, Mars); Pire (Helios, die Sonne); Surot (Phosphorus, Leto, Latona, Venus); Piermes oder Anubis (Stilbon, Hermes, Mercurius); Pho (Selene, Io, der Mond). Dieſe Planeten waren die Gottheiten und Regenten der Stunden des Tages und der Wochentage nach ihrer Rangordnung am Himmel. Die erſte Stunde des Tages regierte Saturn; die zweyte Jupiter; die dritte Mars;

Mars; die vierte die Sonne; die fünfte Venus; die sechste Mercur; die siebente der Mond; und dann fieng wieder die Herrschaft des ersten an die 24 Tagesstunden hindurch. Der Regent der ersten Stunde des Tages war auch der Schutzgott des ganzen Tages, und gab dem Tage seinen Namen.

§. 18.

Aus den Tagen werden Wochen, aus den Wochen ein Monat, aus den Monaten ein Jahr. Die Götter der zweyten Classe waren zwölf, die Urheber der Zeitbestimmungen der Monate im Jahre, von den acht Göttern der ersten Classe gebohren. Es waren die zwölf Zeichen des Thierkreises. Sie wurden durch folgende Namen und Hieroglyphen angedeutet: Thour, Theuth, Anfang des Zodiacus und des astronomischen Jahres (der Krebs); Phaopi (Hephaestus), der heisse Monat in Aegypten (der Löwe); Athor; gröste Höhe des Nils in diesem Monate, auf welche die Ergiebigkeit der Erndte ankommt (die Jungfrau mit der Aehre); Chojak; der Nil tritt in sein Bette zurück; die Felder werden ausgemessen (die Waage); Tybi, Typhon; Monat

der

der Seuchen in Aegypten wegen der vom Nil übrig gelaſſenen Moräſte (Hippopotamus, Skorpion); Mechir, der Säemonat (ein Bogen, eigentlich ein Pflug); Phamenoth, (das Unterirdiſche); in dieſem Monate keimt die Saat unter der Erde (der Ziegenbock, deſſen unterer Theil ſich in einen Fiſch endigt); Pharmouthi, Wäſſerungsmonat (Waſſermann); Pachon Herkules (Fiſche. Die Deutung dieſer Hieroglyphe iſt zweifelhaft); Pagni, Paone; wenn die Sonne aus dem Zeichen der Fiſche in das Zeichen des Widders übergeht, und die Frühlingsnachtgleiche bewirkt, (Widder; Mythus vom Jupiter Amun); Epiphi, Apis, Epaphus (der Stier); der Erndtemonat; das Korn wird durch Stiere ausgetreten; Meſori, der Monat, wo das Steigen des Nils von neuem erwartet wird (die Kinder, die Zwillinge). Da man für jeden Monat nur dreyßig Tage rechnete, ſo wurden dieſem Monate fünf Schaltrage beygefügt, an welchen die Götter der dritten Claſſe geboren wurden.

§. 19.

Die Götter der dritten Claſſe, die namentlich dahin vom Herodot gerechnet werden, oder nicht zu den beyden andern Claſſen gehören,

hören, sind der Osiris, die Isis, die Neitha, Orus und Bubastis, Sothes, Serapis, Tithrambo. Osiris bezeichnet den Urheber des Sonnenjahrs; Isis den Urheber des Mondenjahrs; Neitha ist ein Symbol des völlig bestimmten Zeitmaaßes eines Jahres von 365 Tagen und 6 Stunden, und daher der Zeit überhaupt; Orus (Phoebus) drückt den Urheber der Tageszeit aus; Bubastis (Artemis) den Urheber der Nachtzeit; von diesen beyden ist Surot (der Morgen- und Abendstern, Latona) die Gesellschafterinn und Wärterinn; Sothes (der Sirius, heilig der Isis), war Symbol der astronomischen Epoche der Mondsumläufe, die sich nach seinem Aufgange richtete; Serapis (Pluto), Symbol der Sonne unterhalb dem Horizonte; Tithrambo, war vermuthlich Symbol des Mondswechsels. Auch der Nil, sofern er unter den ägyptischen Göttern einen Platz einnimmt, war nur bildliches Merkmal des jährigen Zeitmaaßes; und so wurde er auch als Urheber desselben vorgestellt.

Alle Mythen von Osiris, der Isis, und andern ägyptischen Göttern, beziehen sich auf die Hauptvorstellungen, die bey ihnen zum Grunde lagen, die Vorstellungen von bestimmten Zeitmaaßen, für deren Ursachen jene Götter gehalten wurden, sowie für die Urhe-

Urheber alles deſſen, was in ſolchen beſtimmten Zeitepochen in der Natur geſchah. Oſiris iſt der Schöpfer, der Anfang der Zeit; er wird gebohren, wird begraben, und erſteht wieder auf; d. i. das Jahr beginnt, endet, und fängt von neuem an; er iſt der Quell der Fruchtbarkeit; wenn aber der Nil die Felder überſchwemmt hat, wirkt er nicht, oder der Phallus wird ihm entriſſen und in den Nil geworfen. Iſis iſt des Oſiris Schweſter und Gemahlinn; ſie hat den Rang vor ihm, vermuthlich weil man zuerſt das Jahr nach dem periodiſchen Monate berechnete. Neitha wird vom Nil gebohren, und gebiehrt die übrigen Götter (Neitha Nilo nata; Cic. de nat. Deor. III, 23.), oder die regelmäſſig eintretende Nilüberſchwemmung beſtimmte am genaueſten das Zeitmaaß des Jahrs (365 Tage 6 Stunden, die Neitha), und dieſes beſtimmte wiederum die übrigen Zeitmaaße. So iſt auch die berühmte Inſchrift am Tempel der Neitha zu Sais auszulegen: Ich bin alles, was iſt, was war, und was ſeyn wird, und meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgedeckt. Dieſe Inſchrift ſollte die Zeit überhaupt charakteriſiren, und ſie charakteriſirt ſie ſehr treffend — Alle heilige Feſte und Gebräuche der Aegyptier, ſo wie ſie nach aſtronomiſchen Zeitbeſtimmungen angeordnet waren, ſo dienten ſie auch zu Erinnerungs- und Darſtellungsmerkmalen derſelben, und um das Signal zu gewiſſen Volkshandlungen und Volksgeſchäfften zu geben, welche in einer gewiſſen Zeitepoche vorgenommen werden mußten. Man muß inzwiſchen

nicht glauben, als ob die Aegyptier bloß die Theile des Calenders verehrt hätten, als ob ihre Religion bloß die Religion des Calenders, als solchen, gewesen wäre; vielmehr dachten sie sich gewiß die Sterne als persönliche Urheber und Regenten der Zeit, und der Ereignisse in derselben; ihre Religion war eigentlicher Sterndienst; und nur dadurch, daß sie den Lauf der Gestirne, und das Zusammentreffen dieses, und der Veränderungen der Jahrszeiten, der Niläberschwemmung, und anderer Phänomene auf der Erde, so aufmerksam beobachteten, wurde ihr Sterndienst der vollständigste und ausgebildetste, den je ein Volk gehabt hat. Die Griechen misverstanden die Objectensprache der Aegyptier, und daher erschien die ägyptische Religion immer als ein verworrenes Chaos, aus dem man sich nicht finden konnte. Wenn der Aegyptier den Sonnenlauf Osiris, den periodischen Monat Isis, das astronomische Jahr Neitha u. s. w. nannte, und seine Mythen an diese Zeitbestimmungen, als solche, knüpfte, die Zeichen seiner mythischen Sprache aber die Objecte selbst, Sonne, Mond, u. s. w. waren; so verstand der Grieche nicht die Idee einer Zeitbestimmung, wie sie der Aegyptier im Sinne hatte, sondern er hielt sich unmittelbar an den Objecten, und nahm diese für die ägyptischen Gottheiten; Osiris war ihm schlechthin die Sonne; Isis schlechthin der Mond; Neitha war ihm seine Athene. So mußten nun die den ägyptischen Gottheiten beygelegten Prädicate, die bildlichen Sagen von ihnen (ἱεροι λογοι), entweder für die Griechen, und

und die Neuern, welche aus dieſen ſchöpften, ganz ſinnlos ſeyn, oder die Deutung wurde ganz willkührlich.

§. 20.

Auch die Erklärung des ſo berufenen Thierdienſtes der Aegyptier iſt in ihrer Religion und dem Ausdrucke derſelben durch Objecte zu ſuchen. Einige Thiere wurden allgemein in Aegypten verehrt; Individuen der Gattung hatten beſondere Tempel, und Prieſter, die ſie unterhielten, pflegten, und ihre Zuſtände auf das ſorgfältigſte beobachteten; andere Thiere wurden nur in gewiſſen Diſtrikten des Landes verehrt, und zuweilen wurde ebendaſſelbe Thier, das in einem Diſtricte für heilig gehalten wurde, in einem andern mit Haſſe und Abſcheue verfolgt. Da die heiligen Thiere gewiſſe beſondre Merkmale haben mußten, z. B. der Apis; ſo erhellt offenbar, daß ſie dieſelben als objective Symbole ihrer Gottheiten betrachteten, und eine Beziehung zwiſchen jenen und dieſen glaubten, ſo daß ſich der Wille der Götter aus den Gebehrden, Bewegungen u. ſ. w. des Thieres erkennen laſſe. Hierauf gründete ſich auch die Nationalehrfurcht vor den heiligen Thieren, und die Nationaltrauer, wenn das ge-

heiligte Individuum starb, bis ein neues aufgefunden war. Daß nicht alle Aegyptier in Ansehung der Heiligkeit dieser oder jener Thiere einverstanden waren, rührte wohl daher, weil einige das Symbolische nicht bey ihnen annahmen, was andre zu entdecken meynten. Der große Haufen der Aegyptier hat schwerlich den wahren Sinn und Zweck des Thierdienstes eingesehen; er verehrte die heiligen Thiere nicht als Symbole, sondern als ob sie selbst Götter wären, wie dieses in Ansehung der religiösen Symbole der Aegyptier überhaupt der Fall gewesen seyn mag.

§. 21.

Ausser den religiösen Vorstellungsarten der Aegyptier ist für die Geschichte der Philosophie insbesondre ihre Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychose) merkwürdig. Die Aegyptier unterschieden Körper und Seele, und sie waren, wie Herodot mit ausdrücklichen Worten sagt, die ersten, welche behaupteten, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Nach dem Tode des Körpers gehe die Seele in ein anderes Thier, und aus diesem wieder in ein anderes über, und nachdem sie alle Land- und Seethiere, und die Geflügel durchgewandert sey, kehre

sie

sie in einen menschlichen Körper zurück; diese Wanderung aber werde alle dreytausend Jahre vollendet. Da diese Metempsychose, wie Herodot, ungeachtet er selbst sie nicht verstanden hat, die Aegyptier dieselbe glauben läßt, nicht im wörtlichen Sinne genommen, auch nicht für das Bild irgend eines abwechselnden Zustandes der Seele nach dem Tode zu moralischen Zwecken gehalten werden kann, weil sich mit dieser Deutung die bestimmte Periode der Seelenwanderung von dreytausend Jahren nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als sie für ein von den astronomischen Cyklen entlehntes Symbol der ewigen Fortdauer der Seele zu erklären. Diese lezte wurde durch eine Wanderung der Seele durch den Umfang des Thierkreises bezeichnet, und der Cyclus von dreytausend Jahren, in welchem die Wanderung jedesmal vollendet werde, ist entweder der große Einschaltungscyclus, oder der Cyclus der Sonnen- und Mondfinsternisse; wahrscheinlich der leztere, da die Finsternisse ein schickliches bildliches Merkmal der Abwechslungen des Lebens und Todes sind. Mit einem solchen Cyclus, meynten die Aegyptier, erneuere sich jedesmal die Schöpfung, oder der Anfang der Dinge in der Zeit, und dieses wandten sie denn auch auf das menschliche Daseyn an.

an. Einem eigentlichen Misverstande der ägyptischen Metempsychose, wo man das Symbol mit der Idee selbst identisirte, ist der nachherige Begriff der Metempsychose zuzuschreiben, wie ihn Pythagoras und Plato aufstellten. Uebrigens kann man es sich aus der ägyptischen Lehre von der Metempsychose erklären, warum die Aegyptier so ängstlich für die Aufbewahrung der Leichname sorgten, und diese mit so vieler Kunst und Fleisse einbalsamirten. Während der Körper todt war, verweilte die Seele im Hades, bis sie sich zur neuen Lebensepoche mit dem Körper wieder verband.

Gatterer Commentat. de *metempsychosi*, immortalitatis animorum Symbolo aegyptio, ad Herodoti lib. II, 122, 123. Commentatt. Soc. Gotting. T. IX. Ueber die Geschichte der Lehre von der Seelenwanderungshypothese überhaupt sind auch einige neuere Abhandlungen erschienen: Materialien zu einer Geschichte der Lehre von der Seelenwanderungshypothese Königsberg 1791. — Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Ebend. 1791. — Helim, oder über die Seelenwanderung. Von Carl Grosse. Hier ist die Seelenwanderung bloß philosophisch, als Hypothese, behandelt. In den beyden erstgenannten Abhandlungen sind mehrere historische Unrichtigkeiten.

§. 22.

§. 22.

Die ägyptische Religion war in ihrem Innern sehr zusammengesetzt; die Feste und Gebräuche, welche sie veranlaßte, waren sehr mannichfaltig; ihre Ausübung erforderte einen vielumfassenden Inbegriff von Kenntnissen, und eine anhaltende Aufmerksamkeit auf die Himmels- und Erdenphänomene. Es war also eine Classe von Menschen unentbehrlich, die sich ausschliessend der Religion widmeten, und die Depositare derselben wurden. So bildete sich die Priestercaste in Aegypten. Daß diese so zahlreich wurde; daß sie bald entscheidenden Einfluß auf die Verfassung und Verwaltung des ägyptischen Staats gewann; daß nach und nach ein Geist der Hierarchie in ihr zu athmen anfieng; dazu lagen die Gründe in ihrer Bestimmung, in dem Ehrfurchtgebietenden Verhältnisse, worinn sie vermige derselben zur Nation stand, und in der Ueberlegenheit, welche ihr wissenschaftliche Einsicht nothwendig über den grossen Haufen verschaffen mußte. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß die Priestercaste, zumal bey den Rechthümern, welche sie vom Staate zog, ihre Wirksamkeit auf bürgerliche Zwecke ausserhalb dem Bezirke der Religion ausdehnte, und unter andern eine weitläufige Handelsverbindung stiftete und re-

gierte, wiewohl diese so wenig, als irgend ein anderes bürgerliches Geschäfft, zu ihrem eigentlichen und wesentlichen priesterlichen Berufe gehörte.

§. 23.

Nach der Meynung einiger neuern Gelehrten sollen die Aegyptier schon eine vernünftigere Vorstellungsart von der Gottheit gehabt haben, als die obige Schilderung ihrer Religion ihnen beymißt. Sogar sollen sie die Erfinder eines philosophischen Systems gewesen seyn, welches die übrigen Völker des Alterthums von ihnen erborgt hätten, und welches sich sowohl in den Religionen derselben, als in den Lehren ihrer berühmtesten Weltweisen, wie des Pythagoras und Plato bey den Griechen, unter mancherley Gestalten und Modificationen offenbare. Nur seyen jene vernünftigere Begriffe von Gott und Welt ein Eigenthum der Priestercaste, und unter den Symbolen versteckt gewesen, deren Sinn man in den Mysterien den Eingeweihten enträthselt habe. Diese Meynung stützt sich aber nur auf einseitige und falsche Auslegung mancher Zeugnisse der alten Schriftsteller von der Religion der Aegyptier und anderer morgenländischen Völker;

auf

auf hiſtoriſch unwahre Angaben und Misverſtändniſſe alter Schriftſteller ſelbſt; auf vermuthete, nicht erweisliche, Abſichten einiger griechiſchen Philoſophen bey ihren Reiſen nach Aegypten; auf unrichtige Paralleliſirung der Syſteme derſelben mit Lehren, die man aus den Symbolen der Aegyptier herausdeutet; auf die hierauf wiederum gegründete Hypotheſe, daß die griechiſchen Philoſophen ihre Ideen dem Unterrichte der ägyptiſchen Prieſter wirklich verdankten; auf den Wahn, daß in den ägyptiſchen Myſterien, die nichts weiter, als ſinnliche Darſtellungen der Volksreligion waren, eine philoſophiſche Lehre unter dem Schleyer des Geheimniſſes mitgetheilt worden ſey; endlich auf eine zu vortheilhafte Schätzung der Moſaiſchen Religion, und die nur zum Theile wahre Behauptung, daß dieſelbe ägyptiſcher Abkunft ſey.

Daß die Aegyptier, zum mindeſten ihre Prieſter, an das Daſeyn Eines höchſten Weſens geglaubt, und dieſes verehrt hätten, haben unter andern Cudworth und Jablonski zu erweiſen ſich bemüht. Ueber die Gegengründe S. Meiners Histor. doctrinae de vero Deo (Lemgov. 1780. 8) P. I. p. 22. — Ebendeſſelb. Geſchichte der Wiſſenſch. B. I. S. 377. — Geſchichte des philoſ. Verſtandes B. I. S. 79. ff. — Die noch weiter

ter gehende Hypotheſe, daß die Aegyptier die Urheber aller Religion und Philoſophie des Alterthums geweſen ſeyen, und daß die Platoniſche Metaphyſik, mit welcher im Weſentlichen alle Syſteme der griechiſchen Philoſophen übereinkämen, aus Aegypten herſtamme, iſt vollends unhaltbar, mit ſoviel Gelehrſamkeit und Scharfſinne ſie Pleſſing in ſeinen oben genannten Werken auch ausgeſtattet hat.

Man hat gezweifelt, ob die ägyptiſche Religion, ſofern ſie auf Aſtrologie und Aſtronomie erbaut iſt, herrſchende Volksreligion in ganz Aegypten geweſen ſey. Vielleicht war es nur das Religionsſyſtem einer einzelnen Prieſtercaſte, mit dem die Griechen etwa am genaueſten bekannt wurden. Allein in allen Datis über die ägyptiſche Religionsgeſchichte findet ſich zu dieſem Zweifel kein Grund. Man trifft weder eine Spur an, daß die ägyptiſchen Prieſter in den Hauptartikeln ihrer Religion verſchiedener Meynung geweſen wären; noch auch ein religiöſes Symbol, das nicht auf den Calender hinwieſe. Man kann alſo wohl die alte Volksreligion in ganz Aegypten für aſtrologiſch erklären.

Dritte

Dritter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Hebräer.

Quellen: Die Bücher des alten Teſtaments. — *Flavii Joſephi* Antiquitates judaicae libb. XX. — De antiquitate gentis judaicae contra Apionem libb. II; ed. *Haverkamp* Lugd. Bat. Voll. II. 1726. fol. — *Philonis* Opera; edit *Mangey*; Voll. II. Londin. 1742. fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Eichhorns Einleitung ins Alte Teſtament. Vier Theile. Leipzig 1780. — Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes. Hamburg, 1787. — *Basnage* Hiſtoire des Juifs. Voll. I-XV. à la Haye 1716.

Warburton S. oben S. 16. — *Spencer* de legibus Hebraeorum ritualibus, cum C. M. Pfaffii diſſ. praelim. Tubing. 1732. — Michaelis Moſaiſches Recht. Frankfurt am Mayn 1770. Th. 1-6. — Die hebräiſchen Myſterien, vom Br. Decius. Leipzig, 1788.

Abhandlungen: Colberg argumenta immortalitatis animorum humanorum et futuri ſeculi ex Moſe collata, in: Michaelis Syntagma Commentatt. Gotting. 1759. — (*Staudlin*) doctrinae de futura corporum examinatorum

torum inſtauratione, ante Chriſtum hiſtoria, Gottingae 1792. — Conz über die Lehre von Unſterblichkeit bey den Ebräern, in Paulus Memorabilien St. III. — Ammon über das Todtenreich der Hebräer von den früheſten Zeiten bis auf David. Ebendaſ. St. IV. — Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung, Gericht und Vergeltung, von C. W. Flügge. Leipzig, 1794. Th. I. In dieſem Buche ſind auch Auszüge aus noch mehr andern hieher gehörigen Schriften gegeben.

§. 24.

Bey den Hebräern muß man, wie bey den Aegyptiern, drey Epochen unterſcheiden, in welchen ihre religiöſen und philoſophiſchen Ideen ſich merklich änderten: die erſte vor und während ihrem Aufenthalte in Aegypten bis auf Moſes; die zweyte von Moſis Zeit bis auf die Rückkehr der Hebräer aus der babyloniſchen Gefangenſchaft; und die dritte bis auf Chriſtum. Urſprünglich waren die Hebräer ein kleiner nomadiſcher Hirtenſtamm, der ſich größtentheils von Viehzucht nährte, wenig Cultur beſaß, und erſt nach ſeiner Einwanderung in Aegypten zu einer beträchtlichen Volksmenge anwuchs. Von den Häuptern des Stammes war der Glaube an einen beſondern Schutzgott Jehovah

vah, auf die Nachkommen vererbt, und da diese stets ein isolirtes Volk blieben, so erhielt er sich unter ihnen, wiewohl sie manche Aegyptische Sitten, Gebräuche und Meynungen annahmen. Moses, der die Nation aus Aegypten führte, bildete sie bey dem langwierigen Zuge durch die arabische Wüste zu einem Staate, und gab auch der hebräischen Religion ihren bestimmten Charakter. Dieser blieb im Wesentlichen derselbe, bis die Hebräer durch die babylonische Gefangenschaft mit den religiösen Traditionen und Philosophemen des Orients bekannt wurden, und diese sowohl, als auch griechische Vorstellungsarten, die durch den Zug Alexander's, von Aegypten und Syrien aus, und durch die Römer, in Palästina verbreitet wurden, in ihr Ideensystem aufnahmen.

§. 25.

Ob die Sagen und Lieder von der Schöpfung der Welt und der Urgeschichte, mit denen das erste Buch Mosis beginnt, wirklich ein Eigenthum der ältesten Hebräer waren, und Moses sie nur sammelte und vor der Vergessenheit sicherte, oder ob sie von einem Verfasser aus einem andern Volke, und aus einem spätern Zeitalter herrühren, das läßt

läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten, da die wahre Entstehungsart, und die Zeit, sowie die Urheber der Sammlung und Anordnung der Mosaischen Schriften zu ihrer gegenwärtigen Form, zweifelhaft sind. Soviel aber ist ausgemacht, daß Moses den Stammbegriff eines besondern Schutzgottes **Jehovah**, als des Herrn aller übrigen Götter, und des einzigen Gottes, welchen die Hebräer zu verehren hätten, beybehielt, und als Fundamentalartikel der hebräischen Volksreligion festsetzte. Er gründete auf diesen Begriff vom Jehovah die Heiligkeit seiner Gesetzgebung, und seiner Staatsverfassung überhaupt, die **hierarchisch** seyn sollte, und folglich **Theokratie** seyn mußte, und deren Ursprung er auf Offenbarung des Jehovah selbst zurückführte. Uebrigens entlehnte er das Religionsrituale, so wie einen grossen Theil seiner Legislation, in der That von den Aegyptiern, da sein Volk durch den Aufenthalt in Aegypten gewissermaassen schon an die dortigen Gebräuche und Gesetze gewöhnt war, und Moses, von ägyptischen Priestern erzogen und in ihrer Weisheit unterrichtet, gräde diese am besten kannte.

§. 26.

§. 26.

Ungeachtet die hebräische Religion die Verehrung nur Eines Schutzgottes, des Jehovah, autorisirte, und, weil sie zugleich alle Aufstellung von Bildnissen und Symbolen desselben verbot, sich vom astrologischen Polytheism der Aegyptier, und dem Fetissendienste anderer heidnischer Völker, vortheilhaft unterschied, insofern allerdings hiedurch eine würdigere Vorstellungsart von der Gottheit vorbereitet wurde, so war sie dennoch an und für sich sehr sinnlich und mangelhaft. Jehovah wurde darinn bloß als physischer Machthaber charakterisirt, der sich die Hebräer zu Lieblingen erkoren habe, und sie vor allen übrigen Nationen der Erde begünstigen werde, falls sie nur seinen Dienst, der in der Darbringung von Opfern und in äussern Gebräuchen bestand, wie sie auch die Religionen anderer Völker erheischten, nicht vernachlässigten, und nicht ausser ihm mehr Götter anbeteten. Daß der herrschende Volksbegriff vom Jehovah sehr roh war, erhellt selbst aus den häufigen Rückfällen der Hebräer zum Polytheism und Fetissendienste, wenn etwa die benachbarten Völker unter dem vermeynten Einflusse ihrer Götter mehr Glück zu haben schienen. Die angeblichen Gebote des Jehovah waren Polizeygesetze, wie

wie ſie für jeden Staat erfoderlich ſind; ihre Befolgung, ſo wie alle Religioſität, war mit zeitlichen Belohnungen; ihre Uebertretung, ſo wie alle Irreligioſität, mit zeitlichen Strafen verknüpft. Daß alſo die Moſaiſche Religion die Lehre von Gott in eben dem Sinne ſchon begründet habe, wie ſie ſpäterhin die griechiſche Philoſophie und die chriſtliche Religion aufſtellten, kann man eben ſo wenig erweiſen, als daß Moſes jene Lehre aus der eſoteriſchen Religion der Aegyptier ſchöpfte, die er durch die Einweihung in die ägyptiſchen Myſterien kennen gelernt habe; denn dieſe hatten nichts weniger als einen vernunftmäſſigern Begriff vom göttlichen Weſen zum Gegenſtande.

Daß Moſes, als Vertrauter der Geheimniſſe des ägyptiſchen Prieſterordens, ſein Volk in dieſelben eingeweiht, und zwar den groſſen Haufen in den erſten Grad (Glauben an die unſichtbare Herrſchaft des Jehovah durch die Prieſter), und die Leviten in die höhern Grade (Erhaltung der Hierarchie, als Zweck) aufgenommen habe, und daß hieraus durch einen — freylich hiſtoriſch ſehr unbegreiflichen Zuſammenhang der Dinge die heutige Maurerey entſprungen ſey; iſt eine abentheuerliche Hypotheſe des Bruder's Decius in der oben angezogenen Schrift über die hebräiſchen Myſterien. Er hat vorzüglich Spencer's Erklärungsart der hebräi-

Hebräischen Einrichtungen und Gebräuche zu Hülfe genommen, gegen welche sich sehr viel einwenden läßt. Seine übrige Ausführung der Hypothese, und der Gründe, worauf sie sich stützen soll, verräth durchaus Mangel an Kritik und Sachkunde. Vielleicht war aber der Zweck des Buchs nicht historische Aufklärung, sondern Satire auf einen gewissen Misbrauch der Maurerey. Diesem Zwecke war gleichwohl der ernsthafte Ton nicht angemessen.

§. 27.

Als in der Folge, vornämlich unter der Regierung des David und Salomo, die Cultur der Hebräer eine höhere Stufe erstieg, wurde freylich die Religion mit der Moralität durch die sogenannten Propheten, die öffentlichen Lehrer des Volks, in nähere Verbindung gebracht. Diese eiferten nicht bloß gegen die Irreligiosität in Beziehung auf den Jehovah, und gegen den Dienst fremder Götter, sondern auch gegen die Laster und Thorheiten ihrer Zeit, und schärften moralische Maximen des Handelns ein, wie sie die Erfahrung über die Folgen des menschlichen Thuns und Lassens, und Nachdenken darüber darbot. Allein der Begriff vom Jehovah wurde nicht geläuterter; der Gottesdienst blieb auf die Beobachtung

des äußern Rituals eingeſchränkt; die moraliſchen Vorſchriften waren empiriſche Klugheitsregeln, und ihre Befolgung wurde nur inſofern an die Religioſität geknüpft, als beyde die Bedingungen vom zeitlichen Seegen Jehovahs waren.

§. 28.

Schon die Beſchaffenheit der hebräiſchen Religion läßt vermuthen, daß die Unſterblichkeit der Sele nicht zu den Glaubensartikeln der Hebräer gehört habe. Es iſt auch nicht zu leugnen, daß die Erwartung eines künftigen Zuſtandes weder mit ihrer Religion noch mit ihrer Sittlichkeit zuſammenhieng. Mehrern Stellen in den Büchern des alten Teſtaments zufolge hatten die Hebräer zwar die Ahndung eines ſolchen Zuſtandes; aber ſie ſtellten ſich denſelben unter den traurigſten Bildern vor, als ein Todtenreich, nicht als ein Reich der Abgeſchiednen mit Fortdauer des perſönlichen Bewußtſeyns, unter einem gerechten Richter, der die Art der Vergeltung nach dem im Leben erworbenen Verdienſte abwäge. Hin und wieder, und beſonders in der leztern Epoche vor Chriſtus, findet man bey den Hebräern die Idee einer künftigen Wiederauferſtehung der Leiber

ber zum Leben, welche vielleicht in der ägyptiſchen Lehre von der Metempſychoſe, und der periodiſchen Erneuerung des menſchlichen Daſeyns, die ſich ſeit dem Aufenthalte der Hebräer in Aegypten durch ſchwankende Tradition unter dem Volke fortpflanzte, ihren Grund hat.

Vierter Abſchnitt

Ueber die Philoſophie der Phönicier.

Quellen: Einzelne Nachrichten in den hiſtoriſchen Büchern des alten Teſtaments, und den griechiſchen Schriftſtellern — *Sanchoniathonis* Fragmenta; ed. *Rtch. Cumberland*; Londin. 1720. 8. Deutſch: R Cumberland's phöniciſche Hiſtorie des Sanchoniathon, überſetzt von J. P. Caſſel. Magdeb. 1755. 8. — Sanchoniathon iſt eine fabelhafte Perſon. Sein Zeitalter iſt ungewiß. Die ihm zugeſchriebenen Werke über die Geſchichte der Hebräer, der Phönicier, und über die phöniciſche Kosmogonie, überſetzte ein Grammatiker Philo von Byblus aus dem Phöniciſchen ins Griechiſche. Aus der Ueberſetzung ſind die Fragmente, die beym Euſebius de praep.

evang. I, 10 vorkommen. Die Aechtheit der Schriften des Sanchoniathon ist häufig bestritten worden. Der Verfasser widerspricht sich in der Angabe seiner Quellen. An einer Stelle will er seine Nachrichten von dem Priester eines Gottes, welchen Philo Ιευω (Jehovah) nennt, also wohl von einem Leviten, empfangen haben; nach einer andern Stelle habe er sie aus den heiligen Büchern des Hermes geschöpft. Ferner man weiß nicht, wie Philo zu dem Originalwerke des Sanchoniathon gelangt sey, und es ist unwahrscheinlich, daß, da er dem S. ein hohes Alterthum beylegt, eine so wichtige Urkunde bis auf seine Zeit — er lebte unter der Regierung des Vespasian — sollte unbekannt geblieben seyn, zumal bey der ausgebreiteten Handelsverbindung der Phönicier mit andern Völkern, namentlich den Griechen, seit Alexanders Eroberung von Tyrus. Auch ist das Ganze ein Gemische aus hebräischen Traditionen, und aus griechischen Mythen. Es werden die Schöpfungsgeschichte des Adam erzählt, die Reihe der Patriarchen, und ihre Erfindungen angeführt, nur mit Auslassung einiger, und mit veränderter Chronologie; zugleich aber auch Griechische Sagen vom Himmel und der Erde, vom Saturn, von vergötterten Menschen u. s. w. Vielleicht hat ein Sanchoniathon nie existirt; Philo erfand diesen phönicischen Namen, und schob das Werk unter. Er benutzte dabey die hebräische Urkunde der Genesis. Oder irgend ein Phönicier, der nicht viel früher, als Philo, lebte, hatte sich in seiner Muttersprache die vorhandenen älte-

sten

ſten hiſtoriſchen Traditionen geſammelt, auch einen Auszug aus dem Moſaiſchen Werke gemacht. Die Sammlung fiel dem Philo in die Hände, wurde von ihm als ein Originalwerk überſetzt, und wohl gar noch interpolirt. Mit Zuverläſſigkeit kann hierüber nichts beſtimmt werden.

Neuere Werke: *I. H. Urſini* de *Zoroaſtre* Bactriano, *Hermete* Trismegiſto, *Sanchoniathone* Phoenicio, exercitationes. Nörimb. 1661. 8. — Appendix concerning *Sanchoniathon's* phoenician hiſtory, by *H. Dodwell.* London 1691. 8. — *Meiners* hiſt. doctr. de vero Deo P. I. p. 63. S. auch *Goguet* de l'origine des loix, des arts, et des ſciences (à Paris 1758). T. I. *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. I. Die Abhandlungen des Abbé Mignot in den Memoires de l'academie des Inſcriptions T. XXXI. über die Geſchichte und Religion der Phönicier ſind ohne genaue Kritik geſchrieben, und daher von ſehr bedingtem Werthe.

§. 29.

Die Phönicier wohnten zuerſt, wie Herodot ſagt, am rothen Meere, wanderten hernach an das Geſtade des mittelländiſchen Meers, und fiengen dort an des Handels wegen große Seereiſen zu unternehmen, nach den Inſeln des Archipels, nach Kleinaſien, Griechenland, Italien, an der

Küste von Africa herunter, nach Tarteſſus in Spanien, ſogar bis nach den Sorlingiſchen oder den ſogenannten Zinninſeln, und der Bernſteinküſte. Sie wurden die Stifter mehrer Colonieen, die ein gleicher Handelsgeiſt belebte, und unter denen ſich Cyrene und Carthago zu reichen, blühenden und mächtigen Staaten emporhoben. Das Bedürfniß beym Handel führte ſie auf die Erfindung der alphabetiſchen Schrift, weil für die Handelszwecke die Bilderſchrift zu unbeſtimmt, unverſtändlich und beſchwerlich war, und ſchon durch dieſe Erfindung ſind ſie die Wohlthäter des Menſchengeſchlechts geworden. Auf Handelszwecke, und ſolche Künſte, Fertigkeiten und Kenntniſſe, welche dieſelben beförderten, oder durch ſie veranlaßt wurden, ſcheinen ſie aber auch ihr Beſtreben, wie es handelnden Völkern überhaupt eigen iſt, eingeſchränkt zu haben. Sie ſtanden daher an wiſſenſchaftlicher Aufklärung den Aegyptiern nach, und ſelbſt ihre Sternkunde erſtreckte ſich nur ſoweit, als ſie dieſelbe für ihre Seeſchiffarth, wo ſie doch ſich nicht weit vom Lande entfernten, nöthig hatten.

§. 30.

§. 30.

Von der Religion der Phönicier weiß man ſehr wenig. Den hiſtoriſchen Zeugniſſen nach, welche noch darüber vorhanden ſind, lief ſie hauptſächlich auf Sterndienſt hinaus; ſie war aber auch mit Fetißendienſte, und Verehrung vergötterter Menſchen verbunden. Die Art der Religionsübung ſcheint durch knechtiſche abergläubiſche Furcht erzeugt worden zu ſeyn. Schon die Bibel wirft den Canaanitern, zu denen auch die Phönicier gehören, grauſame Opfer von Menſchen, beſonders von Kindern, vor, und die Profangeſchichte meldet eben dieſes von den Tyriern und Carthagern. Dieſer Religionsgebrauch ſetzt voraus, daß Furcht vornämlich das ſubjective Princip des Götterdienſtes der Phönicier war, und daß ſie ihren Göttern daher das Liebſte zum Opfer brachten, um ſie zu verſöhnen.

§. 31.

Wäre die Kosmogonie des Sanchoniathon original und ächt, ſo würde ſie für ein altes Phöniciſches Philoſophem gelten können, und deswegen Aufmerkſamkeit verdienen. Ihr Hauptinhalt iſt folgender: Die

Principien der Dinge waren das Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeiſt. Dieſer ſchwängerte das Chaos, und erzeugte mit ihm einen ſchleimigten Stoff, welchen Sanchoniathon Mot (λυν) nennt, und der die lebendigen Kräfte und die Saamen der Thiere in ſich enthielt. Durch die Vermiſchung des Mot mit der Materie des Chaos, und die dadurch entſtandene Gährung, trennten ſich die Elemente; die Feuertheile ſtiegen in die Höhe, und bildeten die Geſtirne; durch den Einfluß dieſer auf die Luft wurden Wolken erzeugt; die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Miſchung von Waſſer und Erde entſtanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Dieſe erzeugten wieder andere Thiere, vollkomner und mit Sinnen begabt. Die Erſchütterung des Donners bey einem Gewitter war es, welche die erſten Thiere, die in ihren Saamenhüllen ſchliefen, zum Leben erwachen ließ. Es liegen bey dieſer Kosmogonie offenbar griechiſche Ideen über den Urſprung der Dinge zum Grunde. Auch widerſtreitet ihr, was eben der Sanchoniathon von der Schöpfung des erſten Menſchen und des erſten Weibes erzählt, ganz der Moſaiſchen Sage gemäß.

Fünfter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Chaldäer.

Quellen: Die Bücher des alten Teſtaments — Einzelne Nachrichten des Herodot, Cteſias (in den Fragmenten, welche den neuern Ausgaben des Herodot beygefügt ſind), Diodor im zweyten Buche, Arrian, u. a. — *Beroſ.* Chaldaica. Von dieſem Werke haben Joſephus, Syncellus, und Euſebius Fragmente aufbewahrt, die vom Scaliger im Anhange zu dem Werke De emendatione temporum, und vollſtändiger vom Fabricius (Bibl. Gr. T. XIV. p. 175-211) geſammelt ſind. Beroſus lebte zur Zeit Alexanders, ſoll ein Prieſter des Bel zu Babylon geweſen ſeyn, und ſeine Geſchichte von Chaldäa aus dem Archive des Tempels zu Babylon entlehnt haben. Nach dem Syncell lehrte er auf der Inſel Cos die Aſtrologie. Seine hiſtoriſche Treue iſt um ſo verdächtiger, da der Inhalt ſeines Werks zu deutlich die Quellen verräth, aus denen er wirklich geſchöpft hat.

Neuere Werke: *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. I. *Meiners* hiſtor. doctr. de verq. Deo P. I. p. 74.

§. 32.

Vor andern Völkern Asiens zeichneten sich die Chaldäer sehr früh durch astronomische Kentnisse aus, zu denen ihnen die Ebenen, welche sie am Euphrat und Tigris bewohnten, die nomadische Lebensart von der Viehzucht, und der reine Himmel ihres Klima's, Gelegenheit und Veranlassung darboten. Da sie ebenfalls die Gestirne für göttliche Wesen hielten; und eine natürliche Beziehung zwischen dem Laufe derselben und den Veränderungen der Jahrszeiten bemerkten, so dehnten sie dieses weiter aus, und geriethen auf den Wahn, daß alle irdische Begebenheiten, sogar die Schicksale jedes einzelnen Menschen, mit den Constellationen zusammenhiengen, und durch diese bewirkt würden. Die Chaldäer wurden nicht bloß Sternanbeter, sondern auch Sterndeuter, und ihre Priestercaste, die sich hauptsächlich mit der Astrologie beschäftigte, und damit andere Jongleurkünste verband, wurde dadurch im Alterthume so berühmt, daß man einen jeden Sterndeuter vorzugsweise einen Chaldäer nannte. Nach der Eroberung des Babylonischen Reiches durch die Perser, und der Verbreitung des Zoroastrischen Instituts in Asien, wurde die Caste der Chaldäer durch die Caste der Magier unterdrückt,

und

und die erſtern arteten in bloße feile Zauberkünſtler und Gaukler aus.

§. 33.

Beroſus hat ſeine chaldäiſchen Denkwürdigkeiten, wie ihr Inhalt hinlänglich beweiſt, aus den Moſaiſchen Büchern, aus Mythen der Griechen, und aus Ueberlieferungen ſeiner eigenen Nation, wunderlich genug zuſammen geſetzt. Zu den letztern iſt ſeine Kosmogonie zu rechnen. Urſprünglich war der Gott Bel vorhanden, die Göttin Hamoroca (das Meer), und neben dieſen noch andere Götter, die vom Beroſus nicht genauer angezeigt ſind. Bel ſchnitt die Hamoroca mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf ſchnitt er ſich ſelbſt den Kopf ab, und aus den Tropfen ſeines göttlichen Blutes entſtand das Menſchengeſchlecht. Nach der Schöpfung der Menſchen verſcheuchte Bel die Finſterniß, ſchied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlichen Geſtalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug ſchienen, ſo zwang er einen andern Gott, ſich ſelbſt Gewalt anzuthun, und aus dem Blute dieſes wurden mehr Menſchen, und

andere

andere Thiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten anfangs wild und ohne Cultur, bis ein Ungeheuer, welches Berosus Oannes nennt, sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zwecke beym Aufgange der Sonne aus dem Meere, und beym Untergange verbarg es sich wieder unter den Fluthen. Man bemerkt auch bey dieser Kosmogonie, daß in derselben griechische Begriffe vom Ursprunge der Dinge allegorisirt sind. Auch die Sage vom Oannes, gesetzt daß man dieselbe so erklären wollte, als wäre zuerst die Cultur durch Ausländer, die zu Schiffe kamen, nach Chaldäa gebracht, kann nicht in Chaldäa einheimisch gewesen seyn, da das Land nicht am Meere liegt. Die Erdichtungen von andern Ungeheuern, welche ausser dem Oannes existirt haben sollten, unter der Herschaft der Hamoroca, hat Berosus der griechischen Mythologie entwandt.

Sechster

Sechster Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Perſer.

Quellen: Die Bücher des alten Teſtaments — Herodot — *Xenophontis* Cyropaedia; ed. Mori; Lipſ. 1775. 8 — Einzelne Nachrichten des Plato, Ariſtoteles, Diodor, Strabo, Plutarch und mehrer ſpäterer griechiſcher Schriftſteller — Die Λογια τȣ Ζωροαϛρȣ, oder: Oracula chaldaica, in Patricii nova de vniuerſis philoſophia (Venet. 1593. fol.) enthalten der Zoroaſtriſchen Lehre verwandte Ideen, aber ſind von einem oder mehr Neuplatonikern untergeſchoben — Der Zend-Aveſta, oder die heiligen Bücher der Parſen, die in der alten Zend, der Pehlviſprache, im Neuperſiſchen, und in der Shamſcritſprache geſchrieben ſind.

Neuere Werke: *Thomae Hyde* hiſtoria religionis veterum Perſarum, eorumque Magorum Oxon. 1700. 4. Aus dieſem Werke haben hernach Cudworth, Brucker, und die Neuern vorzüglich geſchöpft. — *Zend-Aveſta*, ouvrage de Zoroaſtre, contenant les idees theologiques, phyſiques et morales de ce Legislateur, les ceremonies du culte religieux, qu'il a établi etc. Traduit en françois ſur l'Original *Zend*, avec des remarques, et accompagné de pluſieurs Traités propres à eclaircir les matiéres, qui en ſont l'objet. Par Mr. *Anquetil*

quetil du Perron; à Paris 1771. Tomes II; 4. — Mehrere Abhandlungen vom Abbé Foucher und Anquetil du Perron in Beziehung auf den Inhalt des Zend-Aveſta, und die Perſiſche Religion und Philoſophie überhaupt, ſtehn in den Memoires de l'academ. des Inſcript. et B. L. Tom. XXVII. XXX. XXXI. XXXIV. XXXVII. XXXIX. XL. S. auch Memoires de literature. T. XXX. XXXV. — Die Aechtheit des Zendaveſta, und der darinn enthaltenen Zoroaſtriſchen Lehre, iſt in mehrern Schriften angefochten und wiederum vertheidigt worden. S. Lettre à Mr. A***du P***, dans laquelle eſt compris l'examen de ſa traduction des livres attribués à Zoroaſtre; London 1771. Deutſch in Hißmanns Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte St. III. Der Verfaſſer war der berühmte engliſche Orientaliſt Jones. Was er gegen Anquetil, und die Aechtheit ſeines Werks vorbringt, iſt höchſt unbedeutend, und der ganze Angriff war eine Folge nicht gründlicher kritiſcher Forſchung, ſondern des Neides, und der perſönlichen Empfindlichkeit einiger Oxfordiſchen Gelehrten über Anquetil's Aeußerungen, ſie betreffend. — *Richardſon's* diſſertation on the literature, languages and manners of eaſtern nations (vor dem arabiſchperſiſchen Lexicon und beſonders Oxf. 1778 8.) Sie iſt überſetzt ins Deutſche von Fr. Federau; Leipzig, 1779. Seine Gründe gegen die Aechtheit des Zendaveſta halten auch die Prüfung nicht aus. — Der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte Gegner Anquetil's iſt Meiners, in ſeinen drey Abhandlungen: De Zoroaſtris vita, inſtitutis, doctrina

doctrina et libris; in Nov. Commentar. Soc. Sc. Gotting. Vol. VIII. IX Die Einwürfe aller dieſer Gelehrten ſind von Kleuker im Anhange zu der deutſchrn Ueberſetzung des Zend-Aveſta unterſucht und gewürdigt. S. Zend-Aveſta, Zoroaſters lebendiges Wort, worinn die Lehren und Meynungen von Gott, Natur, Welt und Menſchen, imgleichen die Cärimonien des heiligen Dienſtes der Parſen u. ſ. f. aufbehalten ſind. Aus dem Franzöſiſchen des Hrn. Anquetil du Perron überſetzt von J. F. Kleuker; Riga 1776. 3 Theile 4. (Von dem erſten Theile iſt eine neue Ausgabe erſchienen 1786). — Anhang zum Zendaveſta. Riga 1783. Zwey Bände (fünf Theile). Dieſer Anhang begreift Foucher's und Anquetil's ins Deutſche überſetzte Abhandlungen, und mehrere treffliche Aufſätze von Hrn K. ſelbſt, über die Nachrichten der alten Schriftſteller von der Zoroaſtriſchen Religion; über die Aechtheit des Zendaveſta u. ſ. w. — Aus dieſem größern Werke hat Hr. K. auch einen ſehr lehrreichen Auszug beſorgt: Zendaveſta im Kleinen. Drey Theile. — *T. Ch. Tychſen* Commentatt. de religionum Zoroaſtricarum apud exteras gentes veſtigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. XI. XII. — Durch eine franzöſiſche Preisſchrift: Sur les ouvrages de Zoroaſtre; Paris 1787. 4. hat die Literatur über den Zoroaſter keinen ſonderlichen Zuwachs gewonnen. Hrn Kleuker hat wiederum beſtritten Hr. von Hennings. S. Gegenwärtiger Zuſtand der Beſitzungen der Europäer in Oſtindien Th. III. S. 401 ff.

An-

Anmerkung: Was uns die alten Schriftsteller von der Persischen Religion und Philosophie, insbesondre von den Magiern und dem Zoroaster, oder richtiger Zerdusht, erzählen, ist sehr fragmentarisch, sich selbst widersprechend, und zum Theile fabelhaft. Inzwischen war es doch hinreichend, vorzügliche Aufmerksamkeit zu erregen, zumal da die Geschichte lehrte, daß gerade die Zoroastrische Religion sich weit in Asien auch bey andern Völkern verbreitet, und selbst auf die spätern Schicksale der Philosophie, so wie auf die Bildung des christlichen Lehrbegriffs, und des Mohammedanismus, Einfluß gehabt habe. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts erhielt man in Europa die Notiz, daß noch unter den heutigen Parsen und Guebern heilige Religionsbücher des Zoroaster in einer alten ausgestorbenen Sprache, Zend genannt, geschrieben, vorhanden wären. Einige dieser Bücher wurden handschriftlich nach England gebracht; Thomas Hyde bekam zwey derselben, den Izeshne und die Neaeshs (S. Kleukers Vorrede zur zweyten Ausgabe des ersten Bandes der Uebers. von Zend-Avesta), in der Zendsprache, von denen er aber, da er die Sprache nicht kannte, und es ihm auch an Hülfsmitteln fehlte, sie zu erlernen, keinen Gebrauch machen konnte; wiewohl er doch in seinem Werke die wirkliche Existenz solcher heiliger Bücher anzeigte, und die Wißbegierde reizte, was ihr Inhalt seyn möchte. Frazer, ein Schotte, bekam zwar auch bey seinem Aufenthalte in Indien ein paar von den heiligen Zendschriften

ſchriften; aber in der Zend und Pehlviſprache konnte er ſich keinen Unterricht verſchaffen, um dieſe Schriften zu verſtehn. Dieſes gelang endlich einem gelehrten Franzoſen, dem Anquetil du Perron, der eigentlich mit dem eben ſo ſchwärmeriſchen, als rühmlichen Entſchluſſe nach Indien reiſte, die Religionen der Völker Aſiens, die ſich nicht zum Mohammedanism bekennen, zu unterſuchen. Anquetil reiſte aus Frankreich im Jahre 1755 ab, erhielt zu Surate nicht nur von gelehrten Parſen Abſchriften der Bücher des Zendaveſta in der Zend und Pehlviſprache, ſondern erwarb ſich auch einige Kenntniß dieſer Sprachen ſelbſt, und überſetzte den Zendaveſta mit Hülfe jener Parſen ins Neuperſiſche. Bey ſeiner Rückkunft nach Frankreich legte er ſeine in Indien geſammelten Handſchriften in der Königlichen Bibliothek zu Paris nieder, gab den Zendaveſta in einer franzöſiſchen Ueberſetzung heraus, und erläuterte hernach den Inhalt deſſelben, und die Perſiſche Religion und Philoſophie überhaupt, in mehrern Abhandlungen.

Der Zendaveſta begreift diejenigen heiligen Religionsbücher, welche von den Parſen für Zoroaſtriſch ausdrücklich erklärt werden; d. i. den Vendidad Sade, oder die Bücher Izeſhne, Vispered, und den eigentlichen Vendidad. Zu den heiligen Büchern der Parſen gehören außerdem die Jeſhts, und die großen und kleinen Sirusz, Schriften, der Bundeheſh, die ſämtlich religiöſen und liturgiſchen Inhalts ſind.

Die Gründe, welche man gegen die Aechtheit des vom Anquetil bekannt gemachten Zendaveſta vorgebracht hat, ſind folgende: 1) Die Perſon des Zoroaſter ſelbſt iſt eine mythiſche Perſon; die alten griechiſchen ſowohl, als orientaliſchen, Schriftſteller ſind ſtreitig über ſeinen Namen, ſein Vaterland, ſein Zeitalter, und man kann über ihn kaum etwas mit hiſtoriſcher Zuverläſſigkeit beſtimmen. 2) Kein Schriftſteller vor Alexander dem Großen erwähnt Schriften des Zoroaſter, und bey der genauen Verbindung der Griechen mit den Aſiatiſchen Völkern, namentlich den Perſern, iſt dies Stillſchweigen unerklärlich, wenn dergleichen Schriften wirklich exiſtirt hätten. In den Angaben der ſpätern Schriftſteller aber iſt viel Unwahrſcheinlichkeit, und ſie verrathen eine mährchenhafte Tradition. 3) Es iſt nicht glaublich, daß bey den großen Revolutionen, die das Perſiſche Reich, und die Caſte der Magier insbeſondere, erlitten, die heiligen Bücher des Zoroaſter ſich ſo lange, ſelbſt bis auf unſre Zeiten, ſollten erhalten haben. Auch ſieht man nicht ein, wie die Kenntniß der Zendſprache, die doch eine längſt ausgeſtorbene Sprache ſeyn ſoll, auf die heutigen Parſen vererbt ſeyn möge. 4) Es kommen in den Zendbüchern viele Spuren vom Mohammedanismus, und in der Sprache viele Arabismen vor. 5) Der Inhalt des Zendaveſta entſpricht der im Alterthume ſo gerühmten Weißheit des Zoroaſter durchaus nicht; er beſteht größtentheils in abergläubiſchen Gebetsformeln, liturgiſchen Vorſchriften und Gebräuchen. 6) Die Parſen

en ſelbſt geſtehen, daß die Schriften des Zoroaſter, bis auf den Vendidad, verloren gegangen, oder vertilgt ſeyn, und dies ihr Geſtändniß erweckt auch gegen die Aechtheit des Vendidad ein gerechtes Mistrauen. 7) Die perſönliche Glaubwürdigkeit des Anketil ſelbſt iſt ſehr problematiſch; die Art, wie er den Beſitz der Zendbücher ſich erworben haben, und zur Kenntniß der Zend und Pehlviſprache gelangt ſeyn will, iſt verdächtig; und zwar durch ſeine eigene Erzählung. Ohnehin hatte er, da er unvorbereitet nach Indien reiſte, nicht Kenntniſſe genug, um ſich vor einer Betrügerey der Parſen zu verwahren. 8) Es iſt alſo zu vermuthen, daß der Zendaveſta nichts weiter ſey, als ein Gemiſche von abergläubiſchen Religionsmeynungen, Anrufungsformeln, und Cäremonienvorſchriften, wie ſie bey den heutigen Parſen gelten, das dem Anquetil als vom Zoroaſter herſtammend aufgeheftet iſt, oder das er ſelbſt als ſolches andern hat aufheften wollen.

Dieſe Gründe laſſen ſich aber mit ſehr triftigen Gegengründen für die Aechtheit des Zendaveſta aus dem Wege räumen. 1) Die Exiſtenz des Zoroaſter, als Stifters oder Reformators der Religion der Magier, beruht auf einem zu lauten und übereinſtimmenden Zeugniſſe des griechiſchen und römiſch-occidentaliſchen Alterthums, als daß ſie [illegible] geläugnet werden könnte; und durch eine [illegible] Vergleichung und Prüfung der über [illegible] Zoroaſter vorhandenen hiſtoriſchen Data [illegible] auch ſein Vaterland und Zeitalter

mit ziemlicher Gewißheit, wenn gleich nicht mit strenger Genauigkeit, angeben. 2) Aus dem Stillschweigen der griechischen Schriftsteller vor Alexander folgt gegen die Aechtheit des Zendavesta nichts; keiner derselben führt die Bücher des Alten Testaments an, und sie sind dennoch ächt; die heiligen Bücher des Zoroaster wurden von den Magiern verwahrt, und Fremden nicht mitgetheilt; das Zoroastrische Institut hatte überdem noch nicht so lange bestanden, daß die Griechen vor Alexander etwas mehr, als eine allgemeine Notiz, von demselben hätten empfangen können. Späterhin aber, gerade nach Alexanders Zeit, wo die Griechen mit der innern Verfassung Persiens vertrauter geworden waren, wird der Zoroastrischen Bücher von mehrern ihrer Schriftsteller gedacht. Daß eine große Zahl derselben genannt wird, ist aus den Materialien und der Schriftart zu erklären, deren sich Zoroaster bedienen mußte. Er schrieb auf einzelnen Häuten, mit großen Buchstabenzügen, und die Zahl ist nicht sowohl von Büchern, als von Häuten, zu verstehn. Von der Schrift selbst hat Anquetil eine Probe geliefert, (im französischen Originale Z. A. T. I. p. 77. Tab V). 3) Die Zeugnisse der spätern Orientalischen Schriftsteller und auch der neuern Reisenden beweisen, daß die Parsen gewisse heilige Bücher, dergleichen sie gegenwärtig als solche besitzen, immer unter sich bewahrt, und für ächt Zoroastrisch erkannt haben, ungeachtet aller Veränderungen, welche die Nation und die Magier erfuhren. Vielleicht hat kein Volk des Alterthums größere Revolutionen

tionen erlitten, als die Juden, und ihre heiligen Bücher ſind doch vom Untergange gerettet. Daß die Kenntniß der Zendſprache und Pehlviſprache nicht erſtorben ſey, erhellt daraus, daß man nach den Zendwörterbüchern, die Anquetil aus Indien mitgebracht hat, noch die Legenden der älteſten Münzen der Saſſaniden in Zend und Pehlviſprache deuten kann; ſowie auch eben dieſe Münzen überzeugend darthun, daß die Zend und Pehlviſprache die älteſten in Perſien geweſen, da man ſie in der ſpätern Epoche nicht mehr auf den perſiſchen Münzen bemerkt, und ſie ſelbſt unter den Saſſaniden nicht mehr im wirklichen Gebrauche war. 4) Nicht alles, was dem Mohammedanismus ähnlich iſt, iſt darum aus dem Koran entlehnt; vielmehr hat Mohammed ſeinen Koran aus den vor ihm herſchenden religiöſen Meynungen des Orients zuſammengeſetzt. Auch iſt nicht alles aus der Arabiſchen Sprache herzuleiten, was in der Zend und Pehlviſprache dem arabiſchen analog iſt. 5) Der Inhalt des Zendaveſta iſt von der Beſchaffenheit, daß er eher das hohe Alterthum deſſelben, als einen ſpätern Urſprung, darthut. Er harmonirt auch völlig mit dem, was uns die Griechen von der Lehre, der Diſciplin, den Hymnen der Magier zur Ehre des Ormuzd, und ihren Sitten und Gebräuchen, erzählen. Die Spuren einer neuern Entſtehung, die man hat finden wollen, gründen ſich entweder auf Misverſtändniſſe, und unrichtige Erklärungen, oder werden in ſolchen Stücken des Zendaveſta angetroffen, die nach Anquetils eigner Bemerkung aus neuerer Zeit

ſind. 6) Daß die heutigen Parſen den Vendidad für das einzige noch übrige ächte Werk des Zoroaſter angeben, zeugt von ihrer Ehrlichkeit. Auch ſtimmt es genau mit der Geſchichte überein. Maſudi, ein arabiſcher Schriftſteller des zehnten Jahrhunderts, berichtet; (Notices et extraits des Mſſ de la bibliotheque du Roi T. I. p. 21. Tychſen de relig. Zoroaſtr. Comm. Soc. Gott. Vol. XI. p. 124), daß die Parſen von den heiligen Büchern des Zoroaſter nur das Buch Vendidad noch beſäßen, welches von den Magiern unter Artaxerxes Babecan geſammelt ſey. Es war in der Reihe der Zoroaſtriſchen Bücher das Zwanzigſte. Die übrigen wurden vertilgt unter dem Schach Abbas von Perſien, der Mohammedaner war, und die Magier verfolgte. 7) Man thut dem Anquetil Unrecht, wenn man ihm die perſönliche Glaubwürdigkeit abſpricht; die ganze Beſchreibung ſeiner Reiſe, die Erzählung von ſeinen Studien in Indien, um die Zend und Pehlviſprache, und den Inhalt der heiligen Bücher der Parſen, kennen zu lernen, von den Schwierigkeiten, die er dabey überwunden, hat vielmehr alle innere Merkmale hiſtoriſcher Wahrheit. Das wahrſcheinlichſte Reſultat, das ſich aus dem Streite über die Aechtheit des Zendaveſta, und den dabey gebrauchten Gründen und Gegengründen ziehen läßt, iſt wohl demnach, daß der Vendidad wirklich ächt Zoroaſtriſch ſey; daß aber vielleicht die übrigen vom Anquetil zugleich herausgegebenen Zendbücher ſpäter von den Magiern für liturgiſche Zwecke geſchrieben

ben ſind, ſo daß man bey ihrer Abfaſſung die alte Zend und Pehlviſprache, die einmal heilige Sprache geworden war, beybehielt. Denn nicht nur unterſcheidet ſich der Inhalt des Vendidad durchaus von dem Inhalte der übrigen Bücher; ſondern auch die Parſen ſelbſt erklären jenen für ihr Fundamental-Religionsbuch. Es wird ſogar in den übrigen Zendbüchern der Vendidad citirt, und Zoroaſter ſelbſt wird darinn angerufen.

§. 34.

Schon lange vor dem Zoroaſter herſchte in Perſien eine Volksreligion, deren Gegenſtand, wie der Religionen andrer Völker des Orients, die Verehrung der Geſtirne, hauptſächlich der Sonne, und der lebendigen Kräfte der Natur überhaupt, der Elemente, der Winde, u. ſ. w. war. Die höchſte Gottheit der Perſer war der ganze Himmel, der Urquell des Lichtes, und ihm waren die übrigen, die Sonne, der Mond u. ſ. w. untergeordnet. Am meiſten zeichnete ſich die älteſte Religion der Perſer durch die Simplicität und Würde des Cultus aus. Sie hatten keine Tempel, keine Bildniſſe ihrer Götter; das Feuer war ein heiliges Symbol derſelben. Sie opferten

auf den Gipfeln der Berge die Erſtlinge der Früchte, und begleiteten das Opfer mit feyerlichen Hymnen. Merkwürdig iſt hiebey die Empfänglichkeit der Perſer für jeden fremden Religionscultus; wozu die den Aberglauben begünſtigende Idee, daß die Naturkräfte göttlich ſeyn, ſie verführt zu haben ſcheint. Eben hieraus iſt auch wohl die Verſchiedenheit der Religionsgebräuche unter den Magiern ſelbſt abzuleiten, die Herodot ausdrücklich anmerkt (I, 140).

§. 35.

Noch ehe die Perſer unter der Herrſchaft des Cyrus ein eroberndes Volk wurden, gieng in Medien bey der Kaſte der Magier eine Religionsveränderung vor. Dieſe wurde von einem Zoroaſter (Zerduſht) bewirkt, der die Volksreligion in Medien, die ſich von der Perſiſchen ſchwerlich ſehr unterſchied, nicht ſowohl umſchuf, als vielmehr nur läuterte und verbeſſerte, beſtimte Begriffe derſelben feſtſetzte, und die heiligen Gebräuche anordnete. So widerſprechend auch die Nachrichten vom Zoroaſter ſind, ſo kann man doch jetzt als hiſtoriſch ausgemacht annehmen, daß er ein Meder von Ge-

Geburt war, und daß ſein Zeitalter noch in die Epoche vor Cyrus falle, unter der Regierung eines Königs Guſtasp über Medien, der wahrſcheinlich mit Cyaxares I derſelbe, aber nicht mit dem Darius Hyſtaspes zu verwechſeln iſt. Ob die Religionsneuerung des Zoroaſter anfangs bloß von den Magiern angenommen wurde, oder auch gleich in die Mediſche Volksreligion, und nach der Unterwerfung der Meder unter die Perſiſche Herrſchaft, in die Perſiſche übergieng, kann man nicht mit Sicherheit entſcheiden. Nach und nach geſchah dieſes gewiß. Wenigſtens zur Zeit des Xenophon und Plato war die Zoroaſtriſche Religion ſchon in Perſien einheimiſch, wiewohl ſie mit dieſem und jenem fremdartigen Cultus verbunden war. Unter der Herrſchaft der Griechen nach Alexanders Eroberung des Perſiſchen Reichs wurde die väterliche Religion der Perſer ganz mit ausländiſchem, hauptſächlich griechiſchem, Götterdienſte vermiſcht, und die Ausübung der eigentlichen Zoroaſtriſchen Religion größtentheils auf die Kaſte der Magier eingeſchränkt. Erſt die Regentendynaſtieen der Arſaciden und Saſſaniden, von denen die letztere wahr aus dem Geſchlechte Zoroaſters ſtammte, ſtellten die Zoroaſtriſche Religion nach ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit wieder her,

wie die heiligen Bücher des Zoroaster sie enthielten, und die Perser sind ihr seitdem, auch unter dem Joche der Araber, treu geblieben.

§. 36.

Die Lehre des Zoroaster, wie sie sich aus dem Zendavesta vornämlich, mit dem die Nachrichten der griechischen und orientalischen Schriftstellern in der Hauptsache übereinstimmen, entwickeln läßt, war diese:

Es waren von Ewigkeit her zwey Wesen vorhanden, Ormuzd und Ahriman, die Principien aller Dinge. Die Natur des Ormuzd besteht im reinsten unendlichen Lichte. Er selbst ist das Weiseste, das Beste, das Vollkommenste; er wollte nur das Gute, und er ist auch nur der Schöpfer des Guten. Die Natur des Ahriman war auch eine Lichtnatur, und er war gut; aber er beneidete das Licht des Ormuzd, und verfinsterte darüber sein Licht; er wurde böse, ein Feind des Ormuzd, der Schöpfer alles Uebels, und aller bösen Wesen, die er hervorbrachte, um mit ihnen den Ormuzd zu bestreiten. (Dualismus).

Die

Die Meynung, daß Zoroaſter das Daſeyn Eines ewigen göttlichen Weſens gelehrt habe, wie Hyde und Cudworth von ihm behaupten, hat keinen Grund. Bey allen griechiſchen und orientaliſchen Schriftſtellern, wo von der Theologie des Zoroaſter die Rede iſt, wird ihm die Behauptung von zwey ewigen Grundprincipien der Dinge, einem Principe des Guten, und einem des Böſen, beygelegt. Dieſes iſt auch die Lehre des Zendadeſta. Anquetil, und Kleuker nehmen als Erſtes in der Zoroaſtriſchen Lehre eine ewige grenzenloſe Zeit an, die der ewige Urgrund aller Schöpfungen oder Emanationen ſey, das vereinigte geiſtige All, der große Allgeiſt. (Zend-Aveſta Ueberſ. B. I. S. 4. Anhang B. I. Th. I. S. 185.) Allein dieſe ewige Zeit iſt weder nach den Zendbüchern, noch nach den Zeugniſſen der Griechen und Morgenländer, ein für ſich beſtehendes Urprincip der Dinge im Zoroaſtriſchen Syſteme; ſondern ſie iſt ein Attribut der beyden Urprincipien, des Ormuzd und Ahriman. Man darf nur die claſſiſchen Stellen richtig auslegen, auf welche ſich A. und Kleuker berufen. S. *Tychſen* de Zoroaſtr. relig. Comment. Soc. Gotting. XI. p. 129. In den folgenden Zeiten wurde freylich die urſprüngliche Zoroaſtriſche Lehre von einer andern Secte unter den gelehrten Parſen verſchieden modificirt.

§. 37.

§. 37.

Die Schöpfung wurde also durch den Ormuzd und den Ahriman bewirkt, aber in verschiedenen Epochen, in welchen verschiedene Gattungen der Wesen ins Daseyn gerufen wurden. Ormuzd schuf durch sein lebendiges Wort, d. i. die Kraft seines Willens, die Welt der guten Geister, und zwar zuerst sechs unsterbliche Genien oder Götter, die am Fuße seines Thrones dienen (Amshaspand); dann acht und zwanzig Genien niedern Ranges (Ized), die Regenten der Monate und Tage; endlich eine unzählbare Menge menschlicher Seelen (Ferver). Ahriman schuf dagegen die Welt der bösen Geister, sechs Erzdews, und eine zahllose Schaar geringerer Dews, die jene und den Ahriman selbst begleiten, und mit ihm wirken. Die guten und bösen Genien sind theils männlichen, theils weiblichen Geschlechts; der Wohnsitz der Guten ist im Lichte; das Reich des Ahriman aber ist ein Reich der Finsterniß. Ormuzd herrschte in seinem Geisterreiche allein dreytausend Jahre. Dann schuf er die Körperwelt, den Himmel, das Feuer, das Wasser, die Erde mit ihren Thieren, Gewächsen und Producten, zuletzt den Menschen, und nach vollendeter Arbeit feyerte er

mit

mit den guten Geiſtern das erſte Feſt der Schöpfung (Gahandar). Auch in dieſer erſchaffenen Welt, die noch kein Uebel und kein Böſes kannte, herrſchte Ormuzd wiederum dreytauſend Jahre. Jetzt begann der Kampf zwiſchen dem Lichte und der Finſterniß, dem Ormuzd und dem Ahriman; die Erde wurde vom Ahriman und ſeinen Genoſſen durch Uebel heimgeſucht, und das Menſchengeſchlecht zum Böſen verführt. Dreytauſend Jahre wird der Kampf des Ormuzd und Ahriman dauern; und die Herrſchaft der Welt wird unter ihnen getheilt ſeyn. In den nächſten dreytauſend Jahren wird ſogar Ahriman die Oberhand haben; aber alsdann wird ſeine Macht gebrochen; die Dews werden vernichtet werden; Ahriman ſelbſt wird den Ormuzd preiſen; das Uebel und das Böſe werden aus der Welt verſchwinden; die Todten werden auferſtehn; und das urſprüngliche Reich der ſeeligen Geiſter unter der Oberherrſchaft des Ormuzd wird wiederkehren.

Nach Anquetil's Erklärung iſt Honover das lebendige Wort, der Urgedanke der Schöpfung, der ſchaffende Wille. Man kann alſo wohl Honover als Prädicat auf den Ormuzd ziehen, nicht auf die Urkraft Eines einzigen Princips, die den Ormuzd erſt hervorbrachte.

§. 38.

§. 38.

Die Dauer der Welt ist im Zoroastrischen Systeme auf zwölftausend Jahre bestimmt. Dieses Zeitmaß ist, wie aus dem Bundehesh erhellt, von den zwölf Zeichen des Thierkreises entlehnt, durch deren jedes ein Jahrtausend regiert wird. Da aber die Zoroastrischen Bücher, in welchen die Lehren hierüber enthalten waren, verloren sind, so läßt sich der astrologische Cyclus, der jenes Zeitmaaß veranlaßte, nicht weiter aufklären. Ueber den Grund der bestimmten Zahl der sieben Amshaspands, und Erzdews, und ihre Bedeutung, sind die Meynungen auch streitig. Die wahrscheinlichste ist, daß die Haupteigenschaften des Ormuzd, Güte, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Weißheit, Fülle, Seeligkeit, und im Gegentheile die Haupteigenschaften des Ahriman, Bosheit, Lügenhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Thorheit, Mangel und Elend, personificirt sind. Zu den sechs personificirten Haupteigenschaften wurden Ormuzd selbst, und Ahriman, selbst, mitgezählt. Die Zahl Sieben wurde von der Zahl der Planeten hergenommen. Die Genien niedern Ranges, die in der Körperwelt wohnen, und sie regieren, sind die personificirten Elemente und Theile der Natur; ihre

Zahl

Zahl richtet ſich nach der Zahl der Monatstage; ſie müſſen von den Menſchen verehrt werden.

§. 39.

Die Seelen der Menſchen (Fervers) wurden als Geiſter vom Ormuzd geſchaffen, und erſt hernach mit Körpern vereinigt. In ihrer Präexiſtenz ſind ſie ſeelige Genien, machen den größten Theil der himmliſchen Heerſchaaren aus, die gegen die böſen Dämonen ſtreiten. Sie wohnen im Himmel, beſchützen die guten Menſchen, bringen die Gebete derſelben zum Throne des Ormuzd, gewähren ihnen Glück, und werden daher auch von den Menſchen angerufen. Die Menſchen ſelbſt dienen entweder dem Ormuzd durch Reinigkeit der Geſinnungen, Handlungen und Reden; oder ſie geſellen ſich zum Ahriman und ſeinen Genoſſen durch Thorheit und Laſter. Die Seelen der Diener des Ormuzd gehn nach dem Tode unter dem Schutze der Jzed über die Brücke Tſhinevad in die Wohnungen der Seeligen; die Seelen der Diener des Ahriman aber werden von den Dews ergriffen, und in die Hölle geſtürzt. Nach der Beſiegung des Ahriman werden die Leiber

auf-

auferstehn, und die Erde wird ein neuer Aufenthalt reiner guter Menschen seyn.

Dies sind die vornehmsten und wichtigsten Artikel der Zoroastrischen Lehre. In den Zendbüchern kommen außer den liturgischen Formeln noch manche Mythen vor, deren Sinn und Veranlassung sich schwer errathen lassen, und mit Zuverlässigkeit nicht angegeben werden können. Hieher ist zu rechnen der Mythus von dem erstgebohrnen Stiere, von welchem Thiere, Menschen und Pflanzen ihren Ursprung haben. Hr. Prof. Tychsen erklärt ihn für ein Symbol der Idee von Fruchtbarkeit, da der Stier wegen seiner Nüzlichkeit für den Ackerbau bey mehrern Völkern heilig war. Ferner manche Mythen und Bilder, die sich auf den Streit des Ormuzd und Ahriman beziehen, haben im Locale Mediens, den Kriegen der Meder mit den Scythen, und ihrem tödtenden Hasse gegen diese, ihren Grund. Die Analogie führte die Bilder herbey. Daher wird auch das Reich der Dews in den Norden der Erde versetzt. Endlich eine Menge von Mythen in den Zendbüchern, besonders dem Bundehesh, ist spätere Erdichtung und Zusatz.

§. 40.

Das Zoroastrische System in seinen Grundzügen ist in mehr als Einem Betrachte

trachte für die Geſchichte der Philoſophie überhaupt merkwürdig. Es gieng zwar aus der Aſtrologie hervor, die bey den Völkern des Orients geltend war; aber es zeichnet ſich vor andern durch eine eigene Richtung aus, welche der Urheber deſſelben in ſeiner Speculation genommen zu haben ſcheint. Ein ſehr charakteriſtiſcher Umſtand war, daß die Weſen, welche die Geſtirne regierten, nicht bloß als willkührlich und menſchenähnlich handelnd, ſondern auch als Lichtnaturen vorgeſtellt wurden. Denn dieſes erzeugte zuerſt die Idee von Genien oder Dämonen, die unter der Herrſchaft einer oberſten Lichtnatur, eines Urgenius (des Ormuzd), ſtänden. So wie nun die Geſtirne mit Genien bevölkert wurden, ſo wurden auch die Theile der Natur, und die in ihr wirkſamen lebendigen Kräfte, perſonificirt, und zu Genien erhoben. Dieſes vollendete die Dämonologie, die ſich nachher weit im Morgenlande verbreitete, und bis auf unſere Zeiten in den Religionen Aſiens behauptet hat. Weil die menſchlichen Seelen (Fervers) ebenfalls als Genien gedacht wurden, ſo war es natürlich, daß man zwiſchen ihnen und den Genien höhern Ranges einen Zuſammenhang annahm, und hier-

hierinn liegt der Entstehungsgrund der Magie und Theurgie, die in Asien ihren Geburtsort, und von jeher ihren vornehmsten Sitz gehabt haben. Da ferner Zoroaster mit dem Lichte die Idee alles Guten und Vollkommnen verknüpfte, so mußte er aufmerksam auf den Gegensatz werden, welchen Licht und Finsterniß mit einander machen, und er mußte mit der Finsterniß den Begriff des Uebels und des Bösen verbinden. Hieraus entsprang die bildliche Vorstellung eines Urhebers der Finsterniß (des Ahriman), und eben so vieler Genien zur Hervorbringung des Uebels und des Bösen in der Welt, als Genien zur Hervorbringung des Guten vom Ormuzd geschaffen waren. Gleichwohl sollte das Licht (das Gute) das herrschende Princip seyn. Ahriman wurde also auch als ein im Uranfange gutes Lichtwesen geschildert, das aber aus Neid über den Ormuzd sich verfinsterte, dadurch das Uebel und das Böse in die Welt einführte, und hernach in unaufhörlicher Fehde mit dem Ormuzd war und seyn sollte, bis die Zeit seiner gänzlichen Besiegung eintreffen würde. Hier verräth sich zuerst das Bedürfniß einer Theodicäe für die Vernunft, und zugleich die Schwierigkeit, es jemals zu befriedigen.

gen. Die Vernunft hat in der Folge dieſes Bedürfniß eben ſo wenig verleugnet, als ſie die Schwierigkeit der Befriedigung deſſelben wegzuräumen vermochte.

Siebenter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Hindoſtaner.

Quellen: Herodot. Wenige und fabelhafte Nachrichten —— *Cteſiae* Indicorum fragmenta; (in den neuern Ausgaben des Herodot). — *Strabonis* Geographic. libb. XVII. ed Almelov. Amſtelod. 1707. fol. — *Arriani* de exped. Alexandri libb. VII. — *Ejusd.* Indica; ed. Raphel. Amſtelod. 1757. 8. — Von den Indien betreffenden Werken der Begleiter des Alexander, des Nearchus, Oneſikritus, und Megaſthenes, haben Strabo und Arrian beträchtliche Fragmente erhalten. Die Fragmente von *Nearchi* Periplus hat beſonders geſammelt Hudſon Geogr. min. T. I. — *Palladius* de gentibus Indiae et Brachmanibus; *Ambroſius* de moribus Brachmarum, et alius *Anonymus* de iisdem; iunctim editi cura *Eduardi Biſſaei*; Londin. 1668. 4. — *Specimen* Sapientiae *Indorum* veterum; *Graece.* Ex cod. *Holſtenii* ed. S. G. *Starck*; Berolin. 1697. 8 —— Einzelne Notizen ſind noch

bey andern griechiſchen Schriftſtellern, auch in den Werken einiger Kirchenväter, des Euſebius, Clemens von Alexandria u. a., zerſtreut anzutreffen — Ueber den hiſtoriſchen Werth dieſer Quellen S. *Meiners* hiſt. doctr. de vero Deo P. I. p 93 ff. — Die heiligen Bücher der Hindoſtaner ſelbſt.

Neuere Werke und Hülfsmittel. Abraham Roger's offne Thür zu dem verborgnen Heidenthum. Aus dem Holländiſchen überſetzt von Chriſt Arnold. Nürnberg 1663. 8 — Voyages de *François Bernier*, contenant la deſcription des *etats du Grand Mogol*, de *l'Hindouſtan*, du royaume de *Kachemire* etc. Amſterdam 1669. Tomes II. 8. Auch in der Sammlung der beſten und neueſten Reiſebeſchreibungen im Auszuge (1763 — 1784 Theile 24) Th. XIV. — Hiſtoire du *Chriſtianiſme* des *Indes*. Par Mr. *la Croze*. A la Haye 1724. 12 — J. L. Niecamp's kurzgefaßte Miſſionsgeſchichte. Halle 1740. Drey Theile — Lettres edifiantes et curieuſes des miſſions etrangeres. B. 42. S. Reichards deutſchen Auszug aus dem franzöſiſchen Auszuge in 20 Bänden. Leipz. 1781 — 1784. Vier Bände. *Alphabetum Tibetanum*, auctore *Auguſto Anton. Georgii*; Romae 1762. 4. — Intereſting hiſtorical events relative to the provinces of *Bengal*, and the empire of *Hindoſtan*. By *John Zach. Holwell* Lond. 1766. Voll. 3. 8. Ins Deutſche überſetzt von Kleuker; Leipz. 1780. — *Hiſtory of Hindoſtan* from the earlieſt account of time to the death of *Akbar*, translated from the Perſian of *Muhamed Caſim Ferifhta*. By *Alexander Dow*. London 1768. 3. Voll. 4

Deutſch

Deutſch: Leipzig 1772. 3 Theile; 8. Vor der Hiſtory ſteht die lehrreiche Diſſertation concerning the cuſtoms, manners, language, religion, and philoſophy of the Indoos. — Eſſai ſur les dogmes de la *Metempſychoſe* et du *Purgatoire*, enſeignés par les *Bramins* de *l'Indaſtan* etc. par Mr. *Sinner*; Berne, 1771. 8 —— *L'Ezour Vedam*, ou ancien Commentaire du *Vedam*, contenant l'expoſition des *opinions religieuſes et philoſophiques* des Indiens. Traduit du *Samſcretan* par un *Brame*. Revu et publié avec des obſervations preliminaires, des notes et des eclairciſſemens. Yverdon 1778. T. II. 12. Die vorgeſezte Einleitung von St. Croix iſt eine der beſten Unterſuchungen über die Religion und Philoſophie der Indier, welche wir beſizen. Eine deutſche Ueberſetzung hat Prof. Ich beſorgt. Vergl. Anquetil's Discours preliminaire zur franzöſiſchen Ausgabe des Zendaveſta. —— *A Code of Gentoo-Laws*, or ordination of the *Pundits*, made from the original written in the *Shanſcrit* language. London 1777. 8. Deutſch. Hamburg 1778. Der engliſche General-Gouverneur Warren Haſtings ließ dieſe Sammlung der Geſetze der Gentoos in Bengalen durch elf Braminen (Pundits, Rechtsgelehrte) aus achtzehn einzelnen Werken zuſammentragen, durch ſie aus der Shanſcritſprache in das Neuperſiſche, und aus dem Neuperſiſchen durch Herrn Halhed ins Engliſche überſetzen. Zur Kritik dieſes Werks iſt nachzuſehen: *Anquetil du Perron* de la legislation orientale. A Amſterdam 1778. —— Memoires de l'academ. des Inſcript. T. XXVI. XXXI. XXXVIII. —— The *Ayeen*

Akbery, or the inſtitutes of the Emperor *Akber*; translated from the Original Perſian by *Francis Gladwin*; Calcutta. 1783 — 1786. Voll. III. 4. —— The *Bhaguat-Geeta*, or Dialogues of *Krseshna* and *Ardjoon*; in eighteen Lectures, with Notes. Translated from the original *ſanskreet* by *Charles Wilkins*. London 1785. 4. S. insbeſondre Wilkins Vorrede —— *Bagavadam*, ou doctrine divine, ouvrage indien canonique; ſur l'être ſupreme, les dieux, les geans, les hommes, les diverſes parties de l'univers etc. (par *Obſonville*) A Paris 1788. 8. — *Syſtema Brahmanicum* liturgicum, mythologicum, ciuile, ex monumentis Indicis *Muſei Borgiani* Velitris, diſſertationibus hiſtorico criticis illuſtravit Fr. *Paullinus a S. Bartholomaeo*, Malabariae Miſſion. Romae 1791. 4. Zur Kenntniß der Shanſcritſprache iſt ein treffliches Hülfsmittel: Ebendeſſelben *Sidharubam*, ſeu Grammatica Samſcrdamica. Romae 1790. Ueber die heiligen Bücher der Hindoſtaner S. Ebendeſſelben Examen criticum Codd. Indicorum —— *Aſiatick Reſearches*, or tranſactions of the Society, inſtituted in Bengal. Calcutta. 1788-1792. Drey Bände —— Diſſertations and miſcellaneous pieces, relating to the hiſtory and antiquities, the arts, ſciences, and literature of Aſia, by *William Jones* etc. etc. London 1792. Voll. I. II. Deutſch überſetzt von J. C. Fick, und mit Zuſätzen verſehen von J. F. Kleuker Riga 1795. Zwey Theile. —— Sehr ſchätzbare, nur für den Gebrauch zu wenig geordnete, Literarnotizen und kritiſche Bemerkungen die ganze hieher gehörige Literatur betreffend, findet man in dem Werke des Hrn. Kammer-

merherrn A. von Hennings: Gegenwärtiger Zuſtand der Beſitzungen der Europäer in Oſtindien. Kopenhagen 1784 (drey Theile) im dritten Theile.

Anmerkung: Ueber die heiligen Bücher der Hindoſtaner ſind die Berichte der neuern Reiſenden, und die Urtheile der Kenner der indiſchen Literatur, ſo ſehr mit einander im Widerſtreite, daß es kaum möglich iſt, ein irgend zuverläſſiges Reſultat zu ziehen. Faſt bey jedem Reiſenden, und jedem Unterſucher, trifft man eine andre Darſtellung der vornehmſten Thatſachen an, worauf es ankömmt, andre Benennungen derſelben Dinge, andre Erklärungshypotheſen; und je tiefer man in das Studium der hindoſtaniſchen Literatur ſich einläßt, deſto tiefer geräth man in ein Gewirre hiſtoriſcher Angaben und Meynungen, bey dem es durchaus an einem Leitfaden gebricht, um zur Wahrheit zu gelangen. Von der gelehrten Britiſchen Geſellſchaft zu Calcutta, die ſich ſeit dem Jahre 1784 gebildet hat, muß man noch wünſchen und erwarten, daß ſie in das Chaos der indiſchen Literatur, wie man ſie in Europa kennt, Ordnung und Licht bringen werde.

Im Allgemeinen läßt ſich von den heiligen Büchern der Hindus folgendes mit einiger Wahrſcheinlichkeit ſagen. (S. Ueber die Literatur der Hindus, in den Schriften der Geſellſchaft zu Calcutta B. I. S. 461. Deutſche Ueberſ.) 1) Es iſt eine durchgängige Tradition unter den Brami-

nen, daß die Gottheit durch eines der höhern Wesen sich den Menschen geoffenbart, und ihnen ihren Willen verkündet habe. Bramah, einer der Engel, stieg zur Erde herab, und übersezte die ihm von jenem höhern Wesen, Birmah, auf Befehl Gottes mitgetheilte göttliche Lehre in die Shanscritsprache. Die Schrift wurde hernach in gewisse Bücher abgetheilt, geordnet, und noch durch andre Engel und inspirirte Weise vermehrt. Die Bücher, welche die unmittelbare göttliche Offenbarung enthalten, heissen Veda's, und ihrer sind vier; oder wenigstens drey; denn von dem vierten Veda wird von einigen behauptet, daß es später verfaßt sey. Diese Veda's betreffen die Moral, die Theologie der Hindus, und die Lehre vom Gottesdienste. Ob diejenigen Bücher, die gegenwärtig für die ächten Veda's ausgegeben werden, wirklich die ächten, oder bloße Auszüge aus denselben sind, wie andre glauben, ist zweifelhaft. Bis itzt ist keines derselben nach Europa gekommen. Aber der Oberste Polier in Calcutta besitzt eine Abschrift von allen vier Veda's in elf großen Bänden. 2) Von den Veda's sind verschieden die Upaveda's. Es sind ebenfalls vier; sie wurden von Brahma, Indra, Dhanvantari, und fünf andern Gottheiten (Engeln) geoffenbart, und haben Lehren über die Medicin, Musik, und die mechanischen Künste zum Gegenstande. 3) Eine andre Classe heiliger Bücher machen die Vedanga's aus. Ihrer sind sechs. Sie enthalten Regeln der Grammatik, Metrik, Astronomie, und Hermeneutik. 4) Die lezte Gattung endlich begreift die Upavedanga'e.

Diese

Dieſe ſind nachſtehende vier: Purana, Nyaja, Nimanſa, und Dherma Saſtra. Den Purana des Brahmah vermehrte Vyaſa, dem die ganze Anordnung und Zuſammenſtellung aller erwähnten heiligen Bücher beygelegt wird, mit ſiebzehn andern, zum allgemeinen Unterrichte der Indier. Die übrigen Bücher Nyaja u. ſ. w. ſind logiſchen, moraliſchen, und religiöſen Inhalts. Nyaja hat zwey Theile; Nimanſa zwey Theile; und mit ihnen iſt noch ein Buch in zwey Theilen Sanc'hya zu verbinden, das aber nicht göttlichen Urſprungs iſt. Alle ſechs Theile enthalten theiſtiſche Lehren. Ihnen ſind ſechs atheiſtiſche Bücher entgegengeſetzt. 5) Die Bharata' und Ramajana ſind epiſche Gedichte der Indier. Von dem erſten wird Valmici, von dem andern Vyaſa ſelbſt, als Verfaſſer genannt. Ein Epiſod des leztern iſt das von Wilkins herausgegebene Baghuat-geeta. 6) Die eigentlichen Veda's, die Upaveda's, die Vedanga's, die Purana, Dherma und Dherſana machen die ſechs großen Saſtra's (Schaſters) der Indier aus. Das Wort Saſtra heißt ſoviel als heilige Verordnung, heilige Literatur. Die vierte Kaſte der Hindus (die Sudra's) darf dieſe Bücher nicht leſen; es giebt aber viele andre Bücher, welche die Stelle derſelben erſetzen. Die Schriften über die Religion und Philoſophie des Budda werden zu den heterodoxen gerechnet. —— 7) Die Epoche, in welcher die göttliche Offenbarung den Hindus zu Theile geworden; ſogar die Epoche, in welcher Vyaſa die heiligen Bücher geſammelt haben ſoll, iſt ungewiß. Die leztre wird gewöhnlich

ungefähr ein Jahrtauſend vor C. Geb. geſezt. 8) Von den heiligen Büchern ſind in Europa erſchienen a) der Ezour Vedam. Die Aechtheit deſſelben wird bezweifelt, und wohl mit Recht, da der Inhalt deſſelben der Brahmaniſchen Lehre, wie man ſie ſonſt aus andern zuverläſſigen Quellen kennt, widerſpricht. Ein Bramine zu Schering-ham überſetzte ihn aus dem Samsſcretaniſchen ins Franzöſiſche. Hr. Modave ſchenkte eine Copie der Ueberſetzung an Voltaire, und dieſer ſchenkte ſie 1761 der königlichen Bibliothek zu Paris. Anketil hält den Ezourvedam für ächt, und beſtreitet dagegen die Aechtheit der von Holwel und Dow bekannt gemachten heiligen Bücher der Indier. Sonnerat (Reiſe nach Oſtindien und China Th. II. p. 41.) erklärt ihn für das Product eines chriſtlichen Miſſionars, und Paulinus a S. Bartholomäo (Syſtem. Brahm. p. 315.) pflichtet ihm bey. Aber der Ezour Vedam braucht nicht zu den heiligen Büchern der Indus zu gehören, und kann doch von einem Braminen verfertigt ſeyn. Ein Europäer, wäre er auch mit Indiſcher Denkart und Sprache noch ſo vertraut geweſen, hätte nicht ſo ſchreiben können, wie der Verfaſſer des Ezour Vedam geſchrieben hat. b) Der Bagavadam. Auch dieſer iſt ſchwerlich ein ächtes heiliges Buch der Indier. S. die Vorrede des franzöſiſchen Herausgebers; c) Bhaguat-geeta; d) Upnekhat. Es ſoll ein Fragment eines Auszugs aus den vier Beds ſeyn. Braminen überſezten es aus der Schanſcritſprache ins Perſiſche, und aus dieſem Anquetil ins Franzöſiſche. Die Ueberſetzung iſt eingerückt in Anquetil's Recherches hiſtoriques et

geo-

geographiques ſur l'Inde (Berlin. 1786. 4.) T. II. e) Ambertkend. Der Inhalt betrifft die Natur der Seele. Zu den ächten heiligen Büchern kann es nicht gezählt werden. Einen Auszug hat De Guignes geliefert Memoires de l'acad. des Inſcr. T. XXVI. f) Auszüge aus dem Vedángſhaſter, Dirmſhaſter, aus dem Shaſtahdade, die Holwel und Dow geliefert haben. Den Ezourvedam und Bhaguat-geeta ausgenommen, ſind dieſe Indiſchen Originalſchriften deutſch geliefert in der Sammluug Aſiatiſcher Originalſchriften B. I. (Zürich 1791. 8).

§. 41.

Vom Zuſtande der hindoſtaniſchen Religion und Philoſophie vor Alexander dem Großen haben wir gar keine Kenntnig. Die Griechen erzählen nur Fabeln davon, und das Alter der heiligen Bücher der Indoſtaner, auch wenn wir ſie ächt und vollſtändig hätten und benützen könnten, iſt unbeſtimmbar; wenigſtens iſt das angebliche Alter derſelben höchſt verdächtig. Ob die weſtaſiatiſchen Völker ihre Religion und Philoſopheme von Indoſtán aus empfangen, oder umgekehrt dieſelben nach Indoſtan verpflanzt haben, kann man alſo bey dem Dunkel, das über der älteſten indiſchen Geſchichte ruht, und bey dem Mangel an unleugbaren hiſtoriſchen

schen Thatsachen, nicht entscheiden. Aber das Letztere ist doch wahrscheinlicher, als das Erstere. Die indische Religion und Philosophie von der Zeit an, wo wir sie kennen, enthält keinen originalen Cultus, kein originales System von Meynungen; sie ist vielmehr ein Gewebe aus den Religionen und Philosophemen anderer Völker, das nur durch die damit vereinigte Indianische Sage und Mythologie, durch das Colorit der indianischen Tropensprache, ein originales Ansehn bekommen hat. Dieses Gewebe hat sich schwerlich in den Köpfen eingebohrner Hindus gebildet; es ist aus zu verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Dagegen stimmt es mit der historischen Analogie völlig überein, daß es dem Aufenthalte von Menschen aus den benachbarten Völkern Asiens, selbst aus den entferntern Nationen, in Indostan, die den Einwohnern ihre Begriffe und Gebräuche mittheilten, seine Entstehung verdanke. Indien war von jeher das Land, das seiner köstlichen natürlichen Producte wegen von den handelnden Nationen besucht wurde; ausserdem sind mehrmal ganze Schaaren von fremden Völkern eingewandert, die durch Gewalt aus ihren Wohnsitzen vertrieben waren, und in Indien einen Zufluchtsort suchten und fanden.

den. Alle dieſe brachten ihre Religionen, ihre Meynungen, mit. Niemals hat ſich auch die Indoſtaniſche Religion und Lehre in ihrer uns bekannten Form nach Weſtaſien, ſondern immer nach dem öſtlichern und nordlichen Aſien hin erſtreckt, und hievon könnte man vielleicht einen Beweisgrund entlehnen, daß ſie erſt von den Weſtaſiatiſchen und andern Völkern zu den Indoſtanern übertragen wurde. Aus der Entſtehungsart der indiſchen Religion laſſen ſich die Streitigkeiten der Prieſtercaſte, der Braminen, mit andern Prieſtercaſten eingewanderter Völkerhaufen, und die Abweichungen der einzelnen Parteyen unter den Braminen ſelbſt von einander in gewiſſen Glaubensartikeln, Meynungen und Gebräuchen, leicht begreifen.

§. 42.

Wenn es alſo eine urſprüngliche eigentliche Indiſche Religion und Philoſophie giebt, ſo kann ſie nur durch eine vorläufige ſorgfältige Trennung des Fremden und Ausländiſchen von dem Stoffe, den uns die Reiſenden unter dem Namen indiſcher Religion und Philoſophie geliefert haben, entdeckt werden. Dieſe Trennung erfodert

aber

aber wiederum einerseits ein genaues Studium der merkwürdigsten historischen Ereignisse in Beziehung auf Indien, der Beschaffenheit des Landes, der Verschiedenheit der Einwohner, ihres Zustandes, ihrer Cultur, Staatseinrichtung und Verbindung mit auswärtigen Nationen; andererseits eine Kritik der Nachrichten, die sowohl über diese Gegenstände, als über die gesammte indische Literatur vorhanden sind, und eine gründliche vorurtheilfreye Kenntniß der Religionen der asiatischen und africanischen Völker, und der Philosophie des Alterthums überhaupt, damit nicht die Vergleichung dieser mit der indischen Lehre auf einseitigen Hypothesen beruhe, oder die ganze Untersuchung von unwahren Nachrichten der Reisenden ausgehe. Auch muß bey dem, was sich als ächte indische religiöse oder philosophische Vorstellungsart etwa zeigte, das Bildliche und Mythische von den dabey zum Grunde liegenden Begriffen des Verstandes richtig abgeschieden werden.

§. 43.

Daß zuvörderst mehrere in Hindostan geltende religiöse und philosophische Meynungen von den Aegyptiern erborgt seyen, kann man im Allgemeinen mit Grunde annehmen. Eine Verbindung der Hindus und Aegyptier, ein Zusammenhang beyder Völker, ist nicht zu bezweifeln; er wird durch die auffallende Uebereinstimmung politischer Einrichtungen bey ihnen, durch den Handel, welchen sie mit einander trieben, und selbst durch die Aehnlichkeit der Nationalcharaktere hinlänglich bewährt; gesetzt auch, daß man die Aegyptier und Aethiopier nicht für eine Colonie der Hindus halten, oder die Niederlassungen ägyptischer Colonieen in Indostan, und indischer in Aegypten, für historisch ungewiß ansehn wollte. Gleichwohl ist es ausserordentlich schwer, zu sagen, was grade in der Religion und Philosophie der Indier, nach der Kenntniß, welche wir itzt von ihr haben, ägyptischer Abkunft sey. Die Parallelisirungen, welche man bisher zwischen Meynungen einer Brahminenpartey, und den in Aegypten ehedem herrschenden, gemacht hat, sind größtentheils willkührlich, oder einseitig und auf sehr unsichern Hypothesen beruhend. Die Lehre von der Metempsychose könnte man aus Aegyp-

pten

pten herleiten. Aber ſie war und iſt bey den Braminen, die ihr anhängen, nicht, was ſie bey den Aegyptiern war, ein bloßes aſtronomiſches Symbol der Fortdauer der Seele; ſondern ſie wird von den Braminen im buchſtäblichen Sinne geglaubt. Die Seelen der Menſchen ſollen, der Vorſtellung der Braminen gemäß, nach dem Tode in andere menſchliche und thieriſche Körper einwandern, um dadurch von dem Unrathe gereinigt zu werden, womit ſie ſich während dem Leben befleckten. Die Braminen kaufen deswegen Thiere auf, und futtern ſie, damit ſie nicht geſchlachtet, und die Seelen ihrer Vorfahren und Verwandten, die vielleicht in ihnen wohnen, nicht gepeinigt werden. Dieſe Idee von der Metempſychoſe ähnelt der Platoniſchen, und wurde vielleicht durch die Griechen nach Indoſtan gebracht. Sie kann aber auch die misverſtandene ägyptiſche Idee ſeyn.

Wie unzuverläſſig die Ableitung der indiſchen Religion aus der ägyptiſchen ſey, kann man ſchon aus der Unterſuchung des Abbé Mignot (Memoires de l' acad. des inſcr. T. XXXI. p. 81. ff.) abnehmen, wenn man gleich keine Urſache hat, ihm in ſeiner Art zu argumentiren beyzupflichten. Auch die Parallele, die der Herausgeber des Ezour Vedam zwiſchen beyden gezogen hat, ſetzt vor-

voraus, daß die Deutungen der ägyptiſchen Gottheiten des Oſiris, der Iſis, des Typhon, u ſ. w., richtig ſeyen; und das ſind ſie nicht. S. Obſervations prelimin. p. 14—34.

§. 44.

Mehr hiſtoriſche Evidenz hat die Ableitung gewiſſer Meynungen einer andern Braminenpartey aus der Zoroaſtriſchen Lehre. Eine große Zahl Parſen lebt auch wirklich in Indoſtan, und ihre heiligen Bücher ſind dort von europäiſchen Gelehrten entdeckt worden. Zu ſolchen urſprünglichen Zoroaſtriſchen Meynungen, welche von Braminen angenommen werden, gehören die Meynungen von den Urprincipien des Guten und Böſen, von guten und böſen Genien, welche leztere auch Dews heißen; vom Uebergange der Seelen der Frommen nach dem Tode in den Wohnſitz der Seeligen, und der Böſen in das Reich der Finſterniß. Dieſe Meynungen ſind wiederum mit jüdiſchen und chriſtlichen, die früh in Indien bekannt wurden, auf eine ſeltſame Weiſe vermiſcht worden. Die Bücher der Braminen reden auch von dem Adim, als dem Vater des Menſchengeſchlechts; von einer ewigen Beſtrafung der Gottloſen in der

Hölle, welche ſie ebenfalls Gehenna nennen; von einer Erſcheinung der Gottheit in der Perſon des Chrizna oder Chriſtus, u. ſ. w.

§. 45.

Auch von griechiſcher Philoſophie ſind in den entgegengeſetzten Behauptungen der verſchiedenen Brahminenparteyen häufige Spuren anzutreffen. Einige lehren, die Welt ſey aus Atomen entſtanden; andre führen ſie auf die gegenſeitige Einwirkung zweyer ewiger Urprincipien, der Materie und Form, zurück. Einige nehmen ein höchſtweiſes und vollkommnes göttliches Weſen, als Urheber und Schöpfer der Dinge an, oder eine göttliche Weltſeele, die durch die Natur ſich erſtrecke, aus der die Seelen der Menſchen und Thiere entſprungen ſeyn, und zu welcher dieſe wieder zurückkehren würden; andre behaupten auſſer der göttlichen Weltſeele noch eine rohe von unordentlicher Bewegung hin und her geworfene Weltſeele, die in der ewigen Materie herrſchte, mit der jene im beſtändigen Kampfe ſey, und von der alles Uebel in der Welt herrühre; dahingegen jene alle Wirklichkeit des Uebels ableugnen. Einige behaup-

behaupten die Ewigkeit der Welt; andre, daß die Welt zu einer gewissen Zeit werde zerstört werden. Hier bemerkt man offenbar die sich kreuzenden Lehren der berühmtesten philosophischen Schulen unter den Griechen. Sie wurden theils durch den Zug des Alexander, und die Griechen, die nach demselben in Indien blieben, theils durch die Römer, und späterhin selbst durch die Araber, die griechische Literatur, vornämlich die Platonische und Aristotelische Philosophie, kennen gelernt hatten, in Indien verbreitet.

§. 46.

Die eigenthümliche Religion der Indostaner, so wie sie sich noch aus dem Gewirre der heutigen Braminenlehre herausfinden läßt, scheint auch von der Verehrung der Sonne, des Mondes, und der Gestirne ausgegangen zu seyn. Die Sonne insbesondre wurde als Urheberinn der Zeit, zugleich als Schöpferinn der wohlthätigen Natur, und wiederum als Zerstörerinn verehrt. Als die anfänglich bloß sinnlichen Vorstellungen nach und nach zu Begriffen gebildet wurden, erhob man

man die Eigenſchaften oder Wirkungen der Sonne zu drey Gottheiten, Brahma, die ſchaffende, Wiſchnu, die erhaltende, und Siven, die zerſtöhrende Kraft. Dieſe wurden Gegenſtände des Volksglaubens; die Perſonificirung erzeugte eine mannichfaltige Mythologie, und mannichfaltige Namen derſelben Gottheit, danach ſie in dieſer oder jener Beziehung vorgeſtellt wurde. Durch die Prieſtercaſte der Indier, die Braminen, wurden dieſer Volksglauben, und die mit ihm verbundene Mythologie, fixirt, das Rituale der Religion wurde angeordnet, und in einer unbeſtimmbaren Epoche in heiligen Büchern ſchriftlich verfaßt, welche, da ſich ihre Entſtehungsart in ein myſtiſches Dunkel verloren hatte, und die Kenntniß der Sprache, in welcher ſie geſchrieben waren, bey dem großen Haufen, und ſogar bey vielen Braminen, erloſch, für Offenbarungen der Gottheit ſelbſt ausgegeben wurden. Alle übrige religiöſe Traditionen der Braminen, z. B. von Einem höchſten Gotte (Akbar, Akber); von den verſchiedenen Erſcheinungen des Wiſchnu in menſchlichen und Thiergeſtalten auf der Erde; von der Schöpfung der Engel; vom Falle einiger derſelben; von der Schöpfung der Menſchen, und ihren verſchiedenen Urgeſchlechten u. ſ. w., ſind wahrſcheinlich ſpätere Zuſätze,

welche

welche die Indiſche Volksreligion von den benachbarten Völkern Aſiens, und am meiſten kurz vor und nach Chriſti Geburt von den Griechen, Römern, Juden und Chriſten aufnahm.

§. 47.

Sowohl bey den Indoſtanern, als andern Völkern des nördlichen und öſtlichen Aſiens, nennt die Sage einen **Budda**, als Urheber einer beſondern, oder als Reformator der herrſchenden, Volksreligion. **Budda** iſt eine mythiſche Perſon, und ſeine Geſchichte iſt fabelhaft und mit ſich ſelbſt im Widerſtreite. Wahrſcheinlich aber iſt er derſelbe mit dem **Lo** der Thibetaner, dem **Sommona Codom** der Siameſen, und dem **Fo** oder **Che-kia** der Sineſen. Die Japaner verehren ihn unter dem ausdrücklichen Namen **Budda**, und unter dieſem wird er auch von einigen Kirchenvätern erwähnt. Nach der Erzählung der Braminen war es der **Wiſchnu** ſelbſt, der in der Perſon des **Budda** erſchien, und die neue Lehre den Menſchen verkündete. Zu ſeiner Lehre bekennen ſich die Prieſter der Völker des nordlichen Aſiens, die **Samanaeer** (Schamanen), welche bey den Kirchenvätern Gymnoſophiſten heißen, die

Talapoinen der Siamesen, und die Bonzen der Sineſen. Von den Braminen in Indoſtan nahmen nur einige ſie an, und dieſe wurden lange von der herrſchenden Partey verfolgt. Das Neue ſelbſt in der Lehre des Budda beſtand darinn, daß er Zoroaſtriſche und griechiſche Philoſopheme mit dem hergebrachten Braminiſchen Aberglauben verband. Er iſt unter andern der Urheber von dem Glauben einiger Braminen an die Metempſychoſe, und an die Unverletzbarkeit der Thiere. Seinen vertrautern Schülern flößte er die Meynung ein, daß die höchſte Glückſeeligkeit eine gänzliche Indolenz und Empfindungsloſigkeit ſey; daß dieſer Zuſtand auch die Seeligkeit des göttlichen Weſens ausmache; und daß es die höchſte Belohnung für die Seele ſeyn werde, nach dem Tode in einen ſolchen Zuſtand überzugehen. Der berühmte Götze der Indoſtaner, der in ſich ſelbſt verſunken, durchaus ruhig, nichts thuend, nichts leidend, dargeſtellt wird, iſt ein Bild der Idee des Budda von der göttlichen Natur.

Achter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Sineſen.

Quellen: Wenig einzelne und fabelhafte Nachrichten bey den alten Schriftſtellern. — Die heiligen Bücher der Sineſen ſelbſt.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Confucius, Sinarum* philoſophus, ſiue ſcientia *Sinenſis* latine expoſita, ſtudio et opera *Prosperi Intorcetta, Chriſtiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*, P. P. S. I. Pariſ. 1687. fol. — *Sinenſis* imperii *libri claſſici ſex*, nimirum adultorum Schola (*Ta-Hio*); immutabile medium (*Chum-Yum*); liber Sententiarum (*Lun-Yu*); Memcius (*Mem-Tſu*); filialis obſeruantia (*Hiao-Kim*); paruulorum doctrina ſeu ſchola (*Siao-Hio*); e *Sinico* idiomate in latinum traducti a P. *Francisco Noel*, S. I. Miſſionario; Pragae; 1711, 4. — *Traité* ſur quelques points de la religion *Chinoiſe*, par le P *Longobard*. — Traité ſur quelques points importants de la miſſion de la *Chine*, par le P. *Sainte Marie*, in *Leibnitii* Epp. ed. Kortholt T. II. Vergl. *Chriſt. Wolfii* Oratio de *Sinarum* philoſophia. Halae 1726. 4. *G. B. Bilfingeri* ſpecimen doctrinae veterum *Sinarum* moralis et practicae. Francof. 1724. 8. — *Du Halde* deſcription de la *Chine*, à Paris 1735. 4 Voll. fol. Deutſch: Roſtock 1747-1749. 4 Th. 4. —

Le Chou-King, vn des livres ſacrés des *Chinois*, qui renferme les fondemens de leur *ancienne hiſtoire*, les *principes de leur gouvernement*, et de leur *Morale*; ouvrage recueilli par *Confucius*. Traduit et enrichi de notes par feu le P. *Gaubil*, Miſſionaire à la Chine. Revu et corrigé ſur le *texte Chinois*, accompagné de nouvelles notes, de planches gravées en taille douce, et d'additions tirées des Hiſtoriens originaux, dans leſquelles on donne l'hiſtoire des Princes omis dans le *Chou-King*. Par Mr. *de Guignes* — On y a joint vn discours préliminaire, qui contient les recherches ſur les tems antérieurs à ceux, dont parle le *Chou-King*, et vne notice d'*Ye-King*, autre livre ſacré des Chinois; à Paris. 1770. 4. — *Lettre* de *Pekin* ſur le genie de la *langue chinoiſe*, et la nature de leur *ecriture ſymbolique* comparée avec celle des anciens *Egyptiens*. Par vn Pere de la compagnie de Ieſus (Mr. *Amiot*), Miſſionaire à Pekin; à Bruxelles, 1773, 4. — *Recherches* philoſophiques ſur les Egyptiens et les Chinois, par Mr. *de Pauw*; à Berlin; 1773. Voll. II. 8. — *Memoires* concernant l'hiſtoire, les ſciences, les arts, les moeurs, les vſages des *Chinois*. Par les Miſſionaires de Pekin; à Paris 1776. Deutſch: Abhandlungen ſineſiſcher Jeſuiten über die Geſchichte, Wiſſenſchaften, Künſte, Sitten und Gebräuche der Sineſer. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt (von Bergmann). Mit Anmerkungen und Zuſätzen von C. Meiners. Leipzig 1778. Zwey junge Sineſen, die in Frankreich unterrichtet waren, giengen 1765 nach ihrem Vaterlande zurück, mit Fragen und Aufträgen an die dortigen Miſſionare.

Dies

Dies veranlaßte einen Briefwechſel, aus welchem der Stoff zu jenen Abhandlungen genommen iſt. Die Verfaſſer derſelben ſind nicht genannt, auſſer Amiot. —— *Hiſtoire* generale de la *Chine*, ou Annales de cet Empire, traduites du *Tong-Kien-Kang-Mou*; par le feu Pere *de Mailla*; publiées par Mr. *Groſier*, et dirigées par Mr. *des Hautesrayes*; à Paris; 1776. 4. Es gehören hieher auch noch die vortrefflichen Abhandlungen des De Guignes, in den Memoires de l'acad des Inſcript. T. XXV. XXVII. XXXVIII. Vergl. *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 804. *Meiners* hiſt. doctrin. de vero Deo P. I. p. 141.

Die heiligen Bücher der Sineſen heiſſen überhaupt Kings, und werden in die großen und kleinen Kings abgetheilt. Die kleinen ſind moraliſchen Inhalts, und werden dem Confucius (Conſutſe) beygelegt, ob ſie gleich nicht von ihm, ſondern von ſeinen Schülern, oder auch wohl von ſpätern Anhängern ſeiner Lehre, herrühren mögen. Die Jeſuiten Couplet u. ſ. w. haben mehr eine Paraphraſe, als eine Ueberſetzung, derſelben geliefert. Die groſſen Kings haben die Geſchichte, die Geſetzverfaſſung, die äuſſere Religion der Sineſen, und die Moral zum Gegenſtande. Im Drucke ſind der Schu-king, und eine Notiz von dem Y-king bekannt geworden. Mehr Werke die Geſchichte Sina's betreffend liegen noch handſchriftlich in der Königl. Bibliothek zu Paris. In Beziehung auf die Geſchichte

ſchichte iſt die hiſtoriſche Wahrheit der im Schu-king vorkommenden Nachrichten ſehr verdächtig. Durch bürgerliche Kriege in Sina in früheren Zeiten wurden die hiſtoriſchen Denkmäler des Reichs gröſtentheils vertilgt. Was davon übrig war, ſoll Confucius (geb. 550 Jahr vor Chr. Geb.) geſammelt haben in dem Schu-king. Aber im Jahre 213 vor Chr. Geb. ließ der Kayſer Chi-hoang-ti alle vorhandenen Schriften, auch den Schu-king, verbrennen. Inzwiſchen waren einige Bücher, und unter dieſen ein Exemplar des Schuking, der Verbrennung entgangen; der Kayſer Ven-ti ließ dieſe 137 Jahre vor Chr. Geb. hervorſuchen, und ſeitdem wurde mehr für die Erhaltung der Geſchichte der Sineſen geſorgt. Gaubil's Ueberſetzung des Schu-king, die mehr Paraphraſe war, hat De Guignes berichtigt. Die Einſchiebſel und Zuſätze des letztern ſind aus den ſineſiſchen Büchern Tſou-chou, Kang-mo, Lo-king, und dem Wörterbuche Tſching-ſe-tong entlehnt. Noch iſt auf der Pariſer Bibliothek ein anderes hiſtoriſches Werk Tſchun-tſi-nou, das ebenfalls dem Confucius zugeſchrieben wird. — Eine Unterſuchung über das Alter des Schu-king findet ſich auch in Gatterer's hiſtoriſchem Journale. Th. I.

§. 48.

Die älteſte Volksreligion der Sineſen iſt auch im Weſentlichen noch itzt in Sina herrſchend; denn ſie iſt an und für ſich durch

durch die Stifter der verſchiedenen Secten in Sina wenig abgeändert worden. Sie läuft auf Verehrung des Himmels, der Geſtirne, und der perſonificirten Elemente und Naturkräfte hinaus. Auſſerdem haben die Sineſen noch den Wahn andrer orientaliſcher Völker, mit denen ſie in Verbindung geriethen, angenommen, die Aſtrologie, die Lehre von Genien und Dämonen, die Magie, und ſie ſind daher eine der abergläubigſten Nationen, die von jeher exiſtirt hat. Als Reformatoren der Religion und als Geſetzgeber werden in Sina Laokiun und Fo verehrt. Gleichwohl ſcheint ihre Reformation auf den Volksglauben, und die äuſſern Gebräuche keinen Einfluß gehabt zu haben. Es waren mehr gewiſſe Philoſopheme, die ſie mit der Religion verwebten. Am ausgebreitetſten in Sina iſt die Secte des Fo. Die Anhänger deſſelben, die Bonzen, unterſcheiden ein äuſſeres und inneres Geſetz, das er gelehrt habe. (S. §. 47.) Die perſönliche Geſchichte des Laokiun, wie des Fo, iſt fabelhaft.

§. 49.

§. 49.

Die Reisenden, hauptsächlich die Jesuiten, die sich als Missionare in Sina aufhielten, und denen wir die meisten Nachrichten von den Sinesen verdanken, haben durch Misverständnisse, oder auch aus Privatinteresse, die Verdienste eines **Confucius** um die Aufklärung der Sinesen zu sehr gerühmt. Daß ein Weiser des Namens in Sina vor Christi Geb. gelebt habe, der die Gesetze verbesserte, gute moralische Vorschriften gab, und für die Erhaltung und Erweiterung der Kenntnisse seiner Nation durch Schriften wirkte, ist unleugbare historische Thatsache. Sein Andenken ist daher auch den Sinesen heilig, und sein Geschlecht genießt ausserordentliche Vorzüge. Aber die Volksreligion hat er nicht umgeformt. Er hat die Traditionen von **Laokiun** und **Fo** gesammelt; er hat selbst Astrologie und Magie begünstigt; und seine Schüler bekennen sich, nach dem ausdrücklichen Gebote ihres Lehrers und Meisters, zur herrschenden Landesreligion. In den Schriften, die ihm beygelegt werden, ist auch keine Spur einer besondern Lehre von ihm über die Gottheit, über den Zustand der Seele nach dem Tode u. s. w., anzutreffen, sondern sie sind historischen, mora-

moraliſchen, legislatoriſchen, und diätetiſchen Inhalts. Ueberdem lebte er in einer Periode, wo in Sina Anarchie war, und einzelne Stadthalter in den Provinzen ſich zu Regenten aufgeworfen hatten. Aenderungen, die er etwa mit der poſitiven Religion vorgenommen hätte, würden wahrſcheinlich doch in einer oder der andern Provinz geltend geworden ſeyn. Allein die Sineſen erkennen überhaupt den **Confucius** nicht als den Urheber ihrer poſitiven Religion an. — Es geſchieht auch von den Reiſenden einer ſogenannten **Mandarinenreligion** Erwähnung. Dieſe wurde der Angabe nach veranlaßt durch einen Befehl des Kayſers **Jong-Lo**, der in den religiöſen Meynungen und Gebräuchen der Sineſen eine allgemeine Einförmigkeit wünſchte, und deswegen zwey und vierzig **Mandarinen** (oberſten Staatsbeamten) das Geſchäfft auftrug, alle Ueberreſte der heiligen Bücher des **Confucius**, und die Ueberlieferungen von **Laokium** und **Fo** zu ſammeln, und aus dieſen einen allgemeingültigen Religionscanon zu entwerfen. Inzwiſchen hat dieſer nicht das Anſehn eines Nationalglaubensbuches bekommen, wiewohl der Kayſer und die Mandarinen ſich daran halten.

§. 50.

§. 50.

Es ist auffallend, daß die Sineſen ungeachtet ihres Verkehrs mit den Europäiſchen Handelsnationen, und mit den benachbarten durch die Wiſſenſchaften wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade aufgeklärten Völkern, dennoch in der Cultur und Ausbildung der Vernunft ſolche Fortſchritte nicht gethan haben, als wie man von ihnen hätte erwarten ſollen; ſondern daß ſie bey der Mittelmäſſigkeit ſtehn geblieben ſind. Allein zu groſſe Hinderniſſe der Aufklärung bey ihnen ſind erſtlich die Sylbenſchrift, welche, da ſie eine unendliche Mannichfaltigkeit von Zeichen nothwendig macht, auch die Studien, und das Gedeihen der Wiſſenſchaften ſelbſt, auſſerordentlich erſchwert; zweytens die ſcharfe Abſcheidung der Stände im Volke; die erblichen Künſte, Handwerke, und Beſchäfftigungen; drittens der Deſpotismus der Regierung, und die damit verbundene mikrologiſche Polizey, die das Talent und Genie an das Hergebrachte feſſelt, und den Muth auch energievollerer Individuen lähmt und unterdrückt.

Neunter

Neunter Abſchnitt.

Ueber die Philoſophie der Celten und Scandinavier.

Quellen: *Julius Caeſar* de bello Gallico libb. VI. ed. *Mori.* — *Taciti* Opera; ed. *Ernesti*; insbeſondre das Buch: De moribus Germanorum. — Einzelne Nachrichten in den Werken des Plinius des Aeltern, des Diodor, Strabo, Dio Caſſius, Pomponius Mela, Appian, Ammianus Marcellinus, u. a. — Die isländiſchen Edda's und Saga's. S. Bemerkungen über den hiſtoriſchen Gebrauch der Quellen zur älteſten Geſchichte der Cultur bey den Celtiſchen und Scandinaviſchen Völkern. Göttingen 1788.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Saxonis Grammatici* Hiſtoria Daniae; ed. *Stephani*; — *Thomae Bartholini* Antiquitates Danicae; Hafn. 1689. 4. — J. Arnkiels Cimbriſche Heidenreligion u. ſ. w. Hamburg; 1702. 4. — *La religion* des *Gaulois* tirée de plus purs ſources de l'antiquité. Par le P. Dom. *** (Martin); à Paris. 1727. Tomes. II. 4. — Hiſtoire des Celtes, et particuliérement des Gaulois et des Germains. Par Mr. *Simon Pelloutier*. A la Haye; 1740. 8. — *G. Schätzii* Exercitationum ad Germaniam ſacram gentilem faciendarum Sylloge; Lipſ. 1747. 8. — Eben deſſel-

deſſelben kleine Schutzſchriften für die alten Deutſchen Leipzig 1773. Zwey Bände 8. — Ebendeſſelben Lehrbegriff der alten Deutſchen und nordiſchen Völker vom Zuſtande der Seelen nach dem Tode überhaupt, und von dem Himmel und der Hölle insbeſondre. Leipz. 1750. 8. —

Edda Islandorum, a. C. 1215 islandice conſcripta per *Snorronem Sturlae*, Islandiae Nomophylacem, nunc primum *islandice*, *danice* et *latine* ex antiquis codd. mſſ. bibl. Reg. et aliorum in lucem prodit opera *Petri Ioannis Reſenii*, Prof. Hafn. Hafniae, 1665. 4. Dies Werk enthält zuerſt die vom Snorro geſammelte Edda; dann folgen: Philoſophia antiquiſſima Norvego-Danica, dicta *Voluspa*, quae eſt pars *Eddae Saemundi*, Eddae *Snorronis* non breui antiquioris, *islandice* et *latine* publici iuris primum facta a *P. I. Reſenio*. — *Ethica Odini*, pars Eddae *Saemundi* vocata *Haauamat*, vna cum eiusdem appendice, *Runa Capitule*, *islandice* et *latine* per *I. P. Reſenium*. Der Ueberſetzer war Gudmund Andreae. Deutſch: Die Isländiſche Edda. Das iſt: die geheime Gotteslehre der älteſten Hyperboreer — in den Jahren 1070 — 1075 aus alten runiſchen Schriften edirt von Sämund Froden; hiernächſt 1664 durch Reſen, und nun in die hochteutſche Sprache mit einem Verſuche zur rechten Erklärung überſetzt und edirt von Jakob Schimmelmann. Eine neue Ausgabe des Originals auf Koſten des Magnäniſchen Inſtituts in Kopenhagen iſt neuerlich angefangen: *Edda* Rhythmica, ſeu Antiquior, vulgo *Saemundina* dicta. Pars I

odas

Edda mythologica a *Rasmio* non edita continens, cum interpretatione latina, lectionibus variis, notis et gloſſario. Hafniae, 1787. 4. —— *Edda* ou Monumens de la mythologie et de la poeſie des anciens peuples du Nord, par *P. H. Mallet*; ed. Ulme. Geneve et Paris; 1787. 8. —— Nordiſche Blumen von Friedr. Dav. Gräter. Leipzig, 1789. 8.

Eine vollſtändigere Anzeige der hieher noch gehörigen ältern und neuern Schriften findet ſich in: *I. G. Frickii* Commentatio de Druidis. Vlmae 1744. 4. im Anhange. — Schlözers Isländiſche Literatur und Geſchichte — Bragur. Ein literariſches Magazin der Deutſchen und nordiſchen Vorzeit. Herausgegeben von Böckh und Gräter. (Leipz. 1791-1794; 3 Bände 8.) im zweyten Theile S. 345. Dieſes letztere ſo ſchätzbare Werk wird, da Böckh nach der Erſcheinung des erſten Theiles ſtarb, von den Hrn. Gräter und Häßlein, mit denen ſich mehr würdige deutſche Gelehrte und Kenner der alten nordiſchen Literatur verbunden haben, fortgeſetzt.

§. 51.

Unter den Celten werden diejenigen Völker verſtanden, welche in der Periode, wo die Geſchichte des abendländiſchen Europa anfängt, Luſitanien, Iberien, Gallien, die Küſte Britanniens, und auch einige Gegenden

von Teutschland an den Grenzen Galliens und Italiens inne hatten. Der Namen der Scandinavier wird hier nicht in strenger geographischer Bedeutung gebraucht, wo er bloß die Bewohner des nordlichen Europa's jenseit der Elbe bezeichnet; sondern er umfaßt auch die germanischen Nationen; denn wahrscheinlich war es doch derselbe große Volksstamm, der von der Nordseite des Pontus Euxinus her Teutschland und den Norden bevölkerte; wenigstens herrschten bey den Germanen, und den eigentlichen Scandinaviern, wie wir diese aus den nordischen Sagen kennen lernen, derselbe religiöse Cultus, dieselbe Mythologie, dieselbe Denkart und Sitte überhaupt.

§. 52.

Die Celtische Religion können wir nur nach den Erzählungen der Römer und Griechen, nach schwankenden Traditionen, welche die einzelnen celtischen Völker unter sich haben, und nach wenigen einheimischen Denkmälern der Vorzeit beurtheilen. Die Römer wurden aber weder mit dem religiösen Glaubenssysteme der Celten genau genug bekannt, noch sahen sie dieselben aus einem richtigen Gesichtspuncte an; sie verglichen immer

immer den Celtiſchen Götterdienſt mit dem ihrigen, ſuchten zwiſchen beyden Aehnlichkeiten auf, und fanden ſie auch. Daher die Behauptung, daß die Celten den Jupiter, den Phoebus, die Diana, den Mars verehrt hätten. Inzwiſchen kann man doch hieraus abnehmen, daß die heiligſten Gegenſtände der Celtiſchen Religion der Himmel, die Sonne, der Mond, waren, und daß ſie noch auſſerdem die älteſten Heroen ihres Stammes vergöttert hatten. Die Prieſter der Celten waren die Druiden, die einen heiligen Stand ausmachten, und für die Nation die religiöſen Gebräuche und Opfer in Eichenhaynen und Waldthälern beſorgten; denn Bildniſſe ihrer Götter und Tempel hatten die Celten eben ſo wenig, als wie die Perſer. Merkwürdig iſt, daß der Hauptſitz der Druidendiſciplin in Britannien, und auf der Inſel Mona war. Bey Zweifeln der Galliſchen Druiden in Anſehung ihrer Religionsmeynungen und Gebräuche wurden die Britiſchen zu Rathe gezogen, und dem Prieſterſtande beſtimmte Jünglinge wurden aus Gallien nach Britannien geſandt, um von den dortigen Druiden unterrichtet zu werden. Vielleicht hatte Gallien ſeine erſten celtiſchen Colonieen von Britannien aus erhalten.

§. 53.

Teutſchland und Scandinavien ſcheinen ſchon bevölkert geweſen zu ſeyn, als der germaniſche Stamm aus der heutigen Krimm und Tatarey her einwanderte; mögen es nun die Celten geweſen ſeyn, die dieſe Länder eingenommen hatten, da ſie doch unſtreitig früher als die Germanen ſich nach dem weſtlichen und nordlichen Europa hin ausbreiteten, oder irgend andre Nationen. Denn es iſt eine allgemeine Ueberlieferung, die alle nordiſche Sagen vorausſetzen, daß in der Vorzeit ein mächtiger Volksſtamm von Aſien her unter der Anführung eines Odin (Wodan) bis tief in den Norden hinein vordrang, ſich mit den Bewohnern der nordlichen Länder vereinigte, und ihnen ſeine Religion, Denkart, Sprache und Sitte mittheilte. Die Häupter dieſer Ankömmlinge, und ſie ſelbſt, heiſſen in den nordiſchen Sagen Aaſen, und ihre Sprache wird Aaſamaal (die Sprache der Aſiaten) genannt. Die Epoche, in welcher jener Zug des Odin geſchah, läßt ſich nicht mit Zuverläſſigkeit angeben; gewöhnlich glaubt man, er ſey durch den Krieg der Römer mit dem Mithridat veranlaßt; aber er fällt gewiß in eine viel frühere Zeit; zumal wenn ſich die Vermuthung beſtätigen ſollte, daß das

ſcythi-

ſcythiſche Volk der Kimmerier, von welchem die Griechen erzählen, und welches die Maſſageten von dem nordoſtlichen Ufer des kaspiſchen Meers verdrängten, ebendaſſelbe mit den Cimbern geweſen ſey, die nachher die Römer bekriegten. Von einer großen Volkswanderung nach dem Weſt und Nord von Europa zu, die der Mithridatiſche Krieg bewirkt hätte, iſt in der Geſchichte der Zeit gar keine Spur. Sie würde doch wohl von Folgen geweſen ſeyn, welche die an das römiſche Gebiet gränzenden Nationen, und die Römer ſelbſt, empfunden hätten.

S. Manners's Geographie der Griechen und Römer. Th. III.

§. 54.

Der Volksſtamm des Odin brachte religiöſe Vorſtellungsarten und Philoſopheme, wie ſie den Völkern Mittelaſiens gemein waren, in den Norden mit ſich. Die Aehnlichkeit zwiſchen der Scandinaviſchen Religion und den damit verbundenen Gebräuchen, für deren Stifter Odin gehalten wird, und der Religion und den Gebräuchen der Perſer, iſt unverkennbar. Die ganze nordiſche Mythologie hat mit der perſiſchen einen gleichen Charakter; nur daß jene die

Farbe des nordlichen Klima's an ſich trägt; und mehr die Phantaſie eines rohen kriegeriſchen Volks verräth, die ſich mit grotesken und gigantiſchen Bildern gerne unterhält. Der Hang der Scandinavier zur Poeſie; ihr Sinn für den Ruhm, der auf den Flügeln des Geſanges der Skaldern und Barden zur Nachwelt hinüber ſchwebte, und jenen romantiſchen Heldengeiſt in ihnen erzeugte und nährte, hatte ſich urſprünglich nicht unter dem Einfluſſe des nordlichen Klima's entwickelt. Odins Stamm trug die dichteriſche Phantaſie aus Aſien in den Norden über, wo dieſe die Objecte, welche die liebliche Natur der Heymath ihr ehedem dargeboten hatte, mit den Scenen vertauſchte, welche die wilde nordiſche Natur gewährte. War auch der Stamm Odin's ein ſcythiſcher Stamm, ſo konnte er doch die Religion, Philoſopheme, und Sinnesart der Perſer, Meder u. ſ. w. angenommen haben, da die Scythen die Nachbaren dieſer Nationen, und mehrmal ihre Sieger waren.

S. Warton's Abhandlung: On the origine of romantic fiction in Europe, vor ſeiner Hiſtory of engliſh Poetry Vol. I.

§. 55.

Die nordiſchen Sagen in den Edda's, aus denen wir gegenwärtig allein die Notizen von der alten ſcandinaviſchen Religion und Philoſophie ſchöpfen können, ſtellen uns beyde nicht mehr in ihrer uranfänglichen Form und Geſtalt dar. Es iſt glaublich, daß grade der Hang der Scandinavier zur Poeſie, die mythiſche Sprache der Skaldern, und die Ehrfurcht gegen das Andenken Odin's und ſeines Geſchlechts, deſſen Thaten ins Wunderbare erhöht wurden, nach und nach, da ſich die beſtimmtere hiſtoriſche Kunde der älteſten Stammgeſchichte verlor, eine Verwechslung und Vermiſchung der mythiſchen Sagen vom Odin und ſeiner Familie mit den religiöſen und philoſophiſchen Mythen, wie ſie die Aſen zuerſt in den Norden einführten, hervorgebracht habe; ſo daß man Mythen, deren Gegenſtände bloß hiſtoriſche Sage war, in kosmogoniſche und religiöſe umwandelte, oder wenigſtens dieſe mit jenen ſo verwebte, daß ſie itzt nur mit Mühe zu unterſcheiden ſind. Denn offenbar erſcheint Odin in den nordiſchen Chroniken als eine zwiefache Perſon; bald als Eroberer, Religionsſtifter, Geſetzgeber und Regent des Nordens; bald als göttlicher Heros,

Heroe, und sogar als Schöpfer des Menschengeschlechts und die vornehmste Gottheit. Die Geschichte Odins ist bey den Scandinaviern mit ihrer mythischen Kosmogonie zusammengeflossen.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die in der vom Snorro Sturleson gesammelten Edda vorkommenden Fragmente aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, und der griechischen Mythologie, auf die Scandinavische Religion gar keine Beziehung haben, und willkührlich von dem Sammler, der in der Mitte des zwölften Jahrhunderts zu Cölln studirte, aufgenommen sind. Ueberhaupt war es die Absicht des Snorro nicht, ein scandinavisches Religionsbuch in der Edda zu Stande zu bringen, sondern er wollte nur zum Behufe der Skaldischen Poesie in Island die alten Sagen und Mythen an einander reihen, und dadurch der Vergessenheit entziehen.

§. 56.

Will man also die Skandinavische Religion und Philosophie ihren Grundbegriffen nach kennen lernen, so muß man die Mythen, welche nur historische Thatsachen zum Inhalte haben, sorgfältig von den eigentlich religiösen und philosophischen trennen, und sich auch durch die von der Stammgeschichte ent-

entlehnten Bezeichnungen nicht irre führen laſſen. Dann ſcheint ein Scandinaviſches Religionsſyſtem hervorzugehn, das theils aus alten Volksmeynungen, welche Odin ſchon im Norden antraf, theils aus einer der Perſiſchen oder Zoroaſtriſchen verwandten Vorſtellungsart, zuſammengeſetzt iſt. Hiebey muß man aber nicht vergeſſen, daß dieſes Syſtem bey den verſchiedenen Völkern, welche die Scandinaviſche Religion annahmen, ſich nicht gleich blieb, und daß es durch den Aberglauben, und die mythiſche Poeſie, im Fortgange der Zeit, hauptſächlich in ſeinem innern Detail auf eine ſehr mannichfaltige Weiſe verändert wurde.

§. 57.

Zu den älteſten religiöſen Volksmeynungen, welche ſchon vor der Ankunft des Odin bey den nordiſchen Völkern galten, dürfte wohl die Idee von Einem Urſchöpfer der Welt (Alfadur) gehören. Nicht, daß ſich die Bewohner des Nordens die Einheit Gottes in einem vernunftmäſſigen Begriffe gedacht hätten; ſondern ſie ſtellten ſich unter dieſem Namen wahrſcheinlich den Himmel

mel überhaupt vor. Eine ähnliche Idee hatten die Celtischen Völker. Denn die, auch dem Zoroaster fälschlich beygelegte, Meynung von einer unendlichen Zeit, die vor dem Anbeginne der Dinge war, und aus welcher Alles entstand, darf man den Scandinaviern gar nicht zutrauen. Ausser dem Himmel waren insbesondre der Mond, die Sonne, die Erde, ihre Gottheiten, denen sie, gleich den Celten, in Haynen und Waldthälern opferten.

§. 58.

Nach der Einwanderung des Odin und seines Volksstammes wurden die diesem eigenthümlichen religiösen Begriffe, Gebräuche, und Philosopheme, mit der ursprünglichen nordischen Volksreligion verknüpft. Zu jenen sind vornämlich zu rechnen: 1) die Idee eines zwiefachen Princips, des Guten und des Bösen, oder eines guten Gottes (Alfadur), und eines bösen (Loke); 2) die personificirten Urheber und Regenten der Gestirne, der Elemente und Naturkräfte (nur mit dem Unterschiede, daß die Attribute nach dem individuellen Charakter der Nation, und dem nordischen Locale umgeformt wurden, was späterhin haupt-

hauptſächlich durch die Dichter (die Skalden) geſchah); 3) die hieraus entſpringende (nordiſche) Dämonologie; 4) der Wahn von einem unmittelbaren Zuſammenhange der guten und böſen Dämonen mit Welt und Menſchen; von Zauberey und Zauberkunſt; von Genien, Zwergen, Elfen, im Beſitze übernatürlicher Kräfte, die ſie bald zum Nutzen, bald zum Schaden der Menſchen gebrauchen, die ſie auch wohl ihren Vertrauten oder Günſtlingen unter den Menſchen, um dieſe dadurch über das gemeine Loos der Sterblichen zu erheben, mittheilen, oder auch in Naturdinge und menſchliche Werkzeuge hineinlegen, um mittelſt ihrer wunderbare Wirkungen hervorzubringen; 5) die Erwartung eines Zuſtandes der Vergeltung nach dem Tode, der Belohnung in Walhalla und Gimle, oder der Beſtrafung in Niflheim und Naſtrond; 6) endlich die ganz Zoroaſtriſche Meynung von einer beſtimmten Periode der Weltdauer, nach welcher der Alfadur ſeine Schöpfung und Regierung der Welt erneuern werde. Alle dieſe und ihnen ähnliche Begriffe, die in der nordiſchen Götterlehre und Mythologie die Grundbegriffe ſind, laſſen ſich weder aus der griechiſchen Mythologie herleiten, noch waren ſie Erzeugniſſe des urſprünglich nordiſchen Geiſtes. Sie wurden aus Aſien

in

in den Norden verpflanzt, und entdecken daher zugleich den erſten Wohnſitz des Volksſtammes, der ſie hegte.

§. 59.

Ihr originales Aeuſſeres hat die nordiſche Religion und Philoſophie in der That, wie ſchon bemerkt worden iſt, durch die von der Geſchichte des Odin und ſeines Geſchlechts, und dem nordlichen Locale, hergenommenen Symbole erhalten. Was in der Zoroaſtriſchen Religion Ormuzd, und ſeine Amſhaſpands und Izeds ſind; das ſind in der nordiſchen Alfadur, Odin und ſeine Familie, die Aaſen; was in jener Ahriman und ſeine Genoſſen, die Dews, ſind; das ſind in dieſer Loke und ſein Anhang, die ungeſchlachten Rieſen, die böſen Zwerge, Elfen, und andre Ungethüme; ihr Reich iſt auch ein Reich der Finſterniß, wie das Reich der Götter (der Aaſen) ein Reich des Lichts iſt. Die Begriffe ſind verwandt, nur die Bezeichnung iſt verſchieden. Von den Aaſen wurde Odin der Regent der Schöpfung, ein Symbol der Sonne. Seine Gemahlinnen ſind Frygga (Hertha, die Erde), und Freya, die Göttinn der Liebe, das Symbol der ſchaffenden Kraft in

der

der Natur. Von den Söhnen Odin's und Frigga's iſt Thor der Donnerer; Balder wahrſcheinlich das Symbol des Mondes; Aeger der Gott des Meers; Tyr das Bild des männlichen Muthes und der Stärke u. ſ. w. Ueberhaupt waren der Aaſen ſechs und zwanzig; zwölf Götter, und vierzehn Göttinnen; alle bekamen in der nordiſchen Mythologie ſymboliſche Bedeutungen, und ihnen entſprechende Attribute. Durch die fruchtbare Phantaſie der Skaldern wurde dieſe Zahl der nordiſchen Götter noch ſehr bereichert; jede Claſſe von Naturphänomenen; jede Beſchäfftigung; jede merkwürdige Begebenheit im menſchlichen Leben, erhielten ihre aufſehende und waltende Gottheit; die Lenkung der menſchlichen Schickſale wurde den Nornen übergeben; die religiöſe Symbolik gieng in bloße Dichtung und Fabel über.

Soviel Hochachtung ich für Hrn. Gräter's Kenntniß der nordiſchen Literatur hege, ſo glaube ich doch, daß er in ſeinen Briefen über die nordiſche Dichtkunſt und Mythologie, die in die Bragur eingerückt ſind, die wahre Quelle dieſer verfehlt habe. Wenn ich ihn nicht misverſtehe, ſo findet er eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Götterſoſteme der Skandinavier, und dem der griechiſchen Mythologie, und allerdings, wenn man die Dichtung der Skaldern als ein Ganzes zuſam,

zuſammenfaßt, ſo wird die Aehnlichkeit, das nordiſche Colorit bey der letztern abgerechnet, auffallend ſichtbar. Allein da nicht alle Dichtungen der Skalden, wie Hr. Gräter ſelbſt zugeben wird, in das entferntere Skandinaviſche Alterthum gehören, ſondern Spiele einer neuern isländiſchen Phantaſie ſind, welche ſchon die Blumen der Griechen gebrochen hatte, und in nordiſche umwandelte, ſo dürfte grade das, was in der nordiſchen Mythologie der griechiſchen verwandt iſt, ein neuerer Zuſatz ſeyn. Die charakteriſtiſchen Züge der Religion und Philoſophie Odin's ſind orientaliſch, und nicht griechiſch.

In dem Verzeichniſſe der nordiſchen Gottheiten, das Hr. Gräter im zweyten der erwähnten Briefe (Braaur Th. II. S. 61.) geliefert hat, vermiſſe ich eine, die den Mond darſtellte. Gleichwohl war dieſer gewiß, ſogut wie die Sonne, bey den ſcandinaviſchen und germaniſchen Völkern ein Hauptgegenſtand der Verehrung, und anfangs mag er, wie bey den Aegyptiern, ſogar noch vor der Sonne den Vorrang gehabt haben. Ich habe, da die Deutung hier für mich willkührlich war, den Balder zum Repräſentanten des Mondes gemacht. Vielleicht iſt der berühmte Mythus von Balder's Ermordung und übrigen Schickſalen ein Symbol der Mondsphänomene. Doch werde ich ſehr gerne dieſe Erklärung gegen eine richtigere vertauſchen; ich zeige ſie deswegen ausdrücklich als eine willkührliche Deutung an.

§. 60.

§. 60.

Die Kosmogonie überhaupt schildert die mythische Sage in der vom Snorro Sturleson gesammelten Edda folgendermaßen. Es existirten ursprünglich ein schaffendes Princip Allfadur, und ausser ihm eine Nebelwelt (Finsterniß, Kälte) oder Niflheim, und eine Feuerwelt (Licht, Wärme) oder Muspellheim. Zwischen beyden war ein leerer Raum (Ginnungagap). Von ferner unbekannter Quelle her durchrauschte ihn ein Strom; dieser gefror; ein Reif ballte sich über den andern, bis die Eismasse die Kluft des Abgrundes ausfüllte. Aber nun erhellten und erwärmten diese Eismasse gegen Süden die Funken und Blitze der Feuerwelt; dahingegen die Hauche der Nebelwelt den Frost im Norden der Eismasse erhielten. Durch die Wärme schmolz der Reif; Leben begann in ihm zu athmen; das Riesen und Göttergeschlecht gieng hervor, und gerieth in einen gegenseitigen Kampf; die Götter siegten. Aus dem Leichname des Riesen Ymer machten Odin und seine Brüder die Erde und ihre Elemente, den Himmel und die vier Weltgegenden; Funken aus Muspellheim bildeten die Sterne; Odin und seine Brüder ordneten sie und bestimmten den Lauf, und nach

ihnen

ihnen Tage und Jahre zu zählen. Allfadur brachte die Nacht und den Tag, Morgenröthe und Dämmerung, hervor. Die Sonne und der Mond wurden geschaffen, um die Welt zu erleuchten. Aus zwey Blöcken, die sie am Gestade des Meeres fanden, formten Odin und seine Brüder das erste Menschenpaar. Einst aber wird Surtur (der Schwarze) aus Muspellheim kommen, und die ganze Welt mit Feuer verzehren.

Unstreitig ist in dieser Kosmogonie ein Ueberrest der ältesten nordischen Vorstellungsart. Aber leider kennen wir sie an sich selbst weder in ihrer ächten Lauterkeit, noch in ihrem Zusammenhange. Die Fabeln der Edda, aus denen wir sie zusammensetzen, haben gewiß mehr verschiedne Dichter, wohl gar aus verschiedenen Zeitepochen, zu Verfassern, deren Zweck es vielleicht nicht einmal war, eine vollständige Kosmogonie aufzustellen. Daher wird die kosmogonische Vorstellungsart, die wir dem nordischen Alterthume beylegen, immer lückenhaft und sich widersprechend bleiben. Die Grundideen scheinen diese zu seyn: Licht und Finsterniß (Wärme und Kälte) sind die wirkenden Urprincipien der Welt; eine Materie ohne Qualitäten (Eismasse) ist das leidende Princip; Allfadur regierte und ordnete die Thätigkeiten jener; es entstand das Geschlecht der Götter und Riesen, oder der erzeugenden und zerstörenden lebendigen Naturkräfte;

durch

durch dieſe kamen die Welt und ihre Geſchöpfe zum Daſeyn; aber ſchon in der Schöpfung der Welt, und der Beſchaffenheit der Urprincipien, liegt der Keim zu ihrer Vernichtung; das Feuer wird einſt alles vertilgen.

Auch bey der Auslegung der oben angeführten kosmogoniſchen Mythen der Edda, dünkt mich, trägt Hr. Gräter in dieſe einen zu philoſophiſchen Sinn hinein. Von einer künftigen Umwandlung der Körperwelt in eine intelligible geiſtige, "wo ein neues durch Kälte und Feuer geläutertes Geſchlecht entſpringt, das keinen Unterſchied zwiſchen Göttern und Menſchen kennt, mit ſeinen eigenen Kräften (d. h. durch Vernunft) ſich ſelbſt regieren, und nur das einzige höchſte Weſen, den ewigen Vater des Lebens und Urgrund aller Dinge, erkennen und anbeten wird" enthalten jene Mythen keine Ahndung. Eine Auflöſung der Körperwelt in eine Lichtwelt, und der körperlichen Naturen der Götter und Menſchen in Lichtnaturen, wiewohl unter der Herrſchaft des Alfadurs, iſt es, wovon die nordiſche Mythologie, gleich der Zoroaſtriſchen, weiſſagt. Die Idee des Geiſtigen, wie ſie ſeit Des Cartes gefaßt worden iſt, hat weder der Orient, noch der Norden, gekannt. Mit dem Begriffe einer Lichtnatur war aber auch freylich der Begriff einer reinen, moraliſchvollkomnen und ſeeligen Natur verbunden.

§. 61.

Die Götter und Göttinnen, und die böse Brut der Finsterniß, die Riesen und ihr Geschlecht, haben ihre besondern Wohnsitze; jene in Walhalla; diese in Niflheim. Die Menschen sind unsterblich; sie sind Geschöpfe Odins, der ihnen den unvergänglichen Lebensfunken, die Seele, verleih. Tapferkeit und Heldenmuth berechtigen die Abgeschiednen zum Eintritte in Walhalla, wo Odin und die Götter und Göttinnen versammelt sind, wo die Valkyren, die Bothschafterinnen Odins, die Göttinnen der Schlacht, den ankommenden Helden empfangen, ihn mit dem Kranze des Ruhmes schmücken, zur Göttertafel führen, und mit dem Göttertranke laben. Das ganze Gemählde Walhalla's ist nach der Lebensart der Helden auf der Oberwelt copirt; eben das, was den Helden auf der Oberwelt vergnügte, eben die kriegerischen Beschäfftigungen und Spiele, fand er in Walhalla, und in idealisirtem Maaße, wieder. Aber auch nur der Held konnte die Freuden Walhalla's genießen. Wer nicht den Tod des Helden starb, kam in das Schattenreich Niflheim, wo die Göttinn Hela, die Tochter Loke's, ihm nach seinem Ver-

Verdienste seinen Platz anwies. Bey diesen Aussichten in die Zukunft nach dem Tode ist es leicht zu begreifen, wie der Sinn für Kampf und Krieg, der Durst nach Heldenthaten, die Verachtung des Schmerzes, der Gefahr, und des Todes, wovon die alte Sage ausserordentliche Beyspiele meldet, ein so charakteristisches Merkmal der Edeln unter den Scandinaviern geworden ist. Warum aber Tapferkeit für die höchste Tugend galt, läßt sich wiederum daraus erklären, weil muthige Handlungen am meisten in die Augen fielen, und Ueberlegenheit dessen ausdrückten, der sie übte; weil sie oft die größten Aufopferungen z. B. des Lebens kostete; weil sie im Zeitalter der rohen Menschheit, zum Schutze gegen die Anfälle wilder Thiere, und selbst brutaler Menschen, persönliches Bedürfniß war.

§. 62.

Der Aufenthalt der Abgeschiednen in Walhalla und Niflheim sollte inzwischen nicht von ewiger Dauer seyn, sondern nur so lange währen, bis die allgemeine

meine Weltrevolution sich ereignete, die körperliche Natur durch das Feuer aufgelöst würde, und das neue Reich des Allfadurs anfienge. Alsdenn sollten die Götter und die guten Menschen zur Seeligkeit (Gimle) übergehn, nicht bloß die schon glücklichen Bewohner von Walhalla; sondern auch die tugendhaften Schatten aus Niflheim, die nur nicht auf der Bahn des kriegerischen Ruhmes gefallen waren; denn die Macht Loke's, der Hela und ihres Anhanges, wird gebrochen, und Niflheim vom Feuer vernichtet werden. Die Bösen hingegen werden vom Allfadur nach Naströnd, dem Boden des Giftes, der Mörder, der Schlangen, und andrer Ungeheuer, welche die Verdammten quälen werden, verstoßen. Mit der Weltrevolution, und der neuen ungetheilten Oberherrschaft des Allfadurs geht also erst für die abgeschiednen Menschen die eigentliche Vergeltung ihrer Handlungen nach Allfadurs Richterspruche an. Auch hier erblickt man Spuren orientalischer Träume, die sich mit der Religion des Nordens verbanden. Wie im Zoroastrischen Gemählde der Unterwelt, so führt in der nordischen Mythologie ebenfalls eine Brücke (Giallarbrücke) zu derselben.

Nicht

Nicht minder erhellt, daß nicht bloß Heldenruhm das Loos des künftigen Zuſtandes in Gimle oder Naſtrond entſchied, ſondern, der Zoroaſtriſchen Lehre gemäß, eigentliches moraliſches Verdienſt. Die Meineidigen, die Ehebrecher u. ſ. w. werden nach Naſtrond verwieſen; die Rechtſchaffnen kehren alle in Gimle ein.

Zehnter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Griechen.

Vorerinnerungen.

§. 63.

Alle die Völker, deren Meynungen von den Principien der Dinge, von der Schöpfung und Erhaltung der Welt, vom Ursprunge des Menschen, von der Natur, der Bestimmung, und den Hoffnungen desselben, bis hieher überhaupt erörtert sind, glaubten den Inbegriff der Sinnenerscheinungen aus ihm selbst erklären zu können, und suchten daher auch innerhalb derselben ihre letzten Gründe, Ursachen und Zwecke zu entdecken. Die Vernunft war sich ihres eignen Gebietes, worinn sie selbst unabhängig von der Sinnlichkeit Gesetzgeberinn ist, noch nicht bewußt geworden.

§. 64.

Das Denkgeſetz des Verſtandes, welches für die Möglichkeit des Daſeyns von Etwas ein vorhergehendes Etwas fodert, das auf jenes, wie nach einer Regel, folgt, nöthigte die ſpeculativen Forſcher unter jenen Völkern freylich, die Reihe der erkennbaren Urſachen der Erſcheinungen ſoweit hinauf ſteigen zu laſſen, als es die Sphäre der Sinnenerfahrung nur vergönnen wollte. Aber eben die letzten Urſachen, welche ſich ihnen in der Anſchauung darboten, waren die Elemente, und über ihnen Sonne, Mond und Sterne. Daher herrſchte bey allen den Völkern der Glauben an die großen Geſtirne und Elemente, als die Urſachen der Welt, und bey der fühlbaren der menſchlichen ſo überlegnen Kraft derſelben, an ihre Göttlichkeit. Dieſer Glauben mußte durch den wirklichen Cauſſal-Zuſammenhang der Naturphänomene unter einander, durch den wirklichen Einfluß der Geſtirne auf die Erde und ihre Veränderungen, genährt und befeſtigt werden. Unter den Elementen erſchien den Perſern das Feuer, als das herrſchende und mächtigſte; dieſe Wahrnehmung ließ auf eine beſtimmte Weltdauer, und eine neue künftige Weltperiode ſchlieſſen. Denn am Ende mußte das Feuer bey ſeiner Ue-

bermacht alles in sich verzehren. Die Aegyptier ahndeten ebenfalls periodische Welterneuerungen, durch einen astronomischen Cyklus dazu verleitet. Daß der Glauben an materielle Weltursachen in einen Glauben an eben so viel persönliche Gottheiten ausartete, und daß dieser Polytheism, und die Begriffe, worauf er sich stützte, bey verschiedenen Völkern auf eine so mannichfaltige Weise modificirt wurde, dazu gaben theils die verschiedne Art der Beobachtung der Naturerscheinungen sowohl in objectiver als subjectiver Hinsicht, und die verschiedene Verknüpfung dieser Beobachtungen, Gelegenheit; theils auch trug die Armuth der Sprachen dieser Völker, die noch bloß bildlich und dramatisch waren, dazu bey. Die Denker bemerkten gewiß sehr bald einen Unterschied zwischen dem leidenden und thätigen Verhältnisse in der Natur, und eben so zwischen einer blinden regellosen, und einer zweckmässigen Thätigkeit. Gleichwohl konnten sie in den Erscheinungen das selbstbestimmende Princip (die Kraft), und das bestimmte (die reine Wirkung) objectiv nicht anschauen; es gebrach ihnen also auch an objectiven Zeichen für die Begriffe derselben. So übertrugen sie ihre eigne Persönlichkeit, als Zeichen, auf die bewegenden Kräfte der

Gestirne

Geſtirne und Elemente; d. i. ſie verſetzten in dieſelben perſönliche Subjecte mit von den Wirkungen jener hergenommenen Attributen, die auf eine der menſchlichen analoge Art die Materie belebten, und die Thätigkeit derſelben regierten. Die Idee des Entſtehens wurde durch das Bild perſönlicher Zeugung und Geburt ausgedrückt. An der Hervorbringung dieſer Bezeichnung nun hatte die Phantaſie großen Antheil; auch war das Verfahren dabey gewiſſermaaſſen willkührlich; was Wunder, daß die Völker des Alterthums ihren Polytheism durch ſo verſchiedene Perſonen mit ſo verſchiedenen Attributen darſtellten, ungeachtet ſie alle darinn übereinkamen, daß ſie die Geſtirne und die Elemente als die göttlichen Welturſachen anerkannten?

Selbſt die Etymologie der Namen einer oberſten Welturſache gründet ſich hierauf. Das griechiſche θεος kommt her von θεειν, currere; es bezeichnet den Lauf der göttlichen Himmelskörper, oder überhaupt eine bewegende göttliche Kraft. Tien heißt bey den Sineſen der Himmel, der Herr des Himmels, die Gottheit. Das deutſche Wort Gott kommt wahrſcheinlich vom Odin, Wodan, her.

§. 65.

Die Griechen waren es, die auf dem Wege der Speculation weiter fortschritten, als alle Völker des Morgenlandes, und die mit so rastlosem Eifer sich dem Heiligthume der Wahrheit zu nähern suchten, daß sie für die Nachwelt die Lehrer der Philosophie geworden sind. Sie suchten anfangs zwar auch, wie ihre Vorgänger, den Ursprung der Dinge aus materiellen Principien zu erklären; aber tiefere Blicke einzelner Denker unter ihnen, äussere Umstände, die ihren Forschungen andre Richtungen gaben, zeigten ihnen, daß dort der Ruhepunct für die Vernunft noch nicht sey, wo ihre Vorgänger ihn gefunden zu haben sich einbildeten. Am meisten scheinen folgende Umstände die ausserordentliche Vervollkommnung, welche die Philosophie den Griechen verdankt, bewirkt zu haben. Erstlich die schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen, welche unmittelbar nach den kosmogonischen Dichtern, und den Gnomikern, die Jonische Schule unternahm, in der Hoffnung, den Urstoff aller Dinge, und die schöpferische Kraft in ihm, die ihn bewegte und formte, bestimmen zu können. Diese schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen, ob sie gleich bey einem angenommenen materiellen Urstoffe stille stand, hat doch die

die Entdeckung reiner Verſtandesprincipien vorbereitet. Auch wurde dadurch die Reihe der Welturſachen höher hinauf verfolgt, als ſie vorher verfolgt war, und die Philoſophie fieng an von der Volksreligion, mit welcher ſie bis dahin faſt identiſch war, unabhängig zu werden, und gröſſere Freyheit für die Speculation zu gewinnen. Zweytens die Pythagoreiſche Anwendung geometriſcher Begriffe auf die Erklärung des Daſeyns der Sinnenwelt. Sie weckte die Ahndung eines Unterſchiedes zwiſchen ſinnlicher und Verſtandeserkenntniß. Drittens die Bemerkung der Eleatiker, daß gewiſſe reine Verſtandesgrundſätze und ihre Folgen durchaus evident, und gleichwohl mit der Sinnenerfahrung im Widerſtreite ſeyn. Hieraus entſprang der Skepticismus in Beziehung auf die ſinnliche Erkenntniß. Viertens die Bemerkung des dialektiſchen Widerſtreits, in welchen die Vernunft durch den logiſchen und den transſcendentalen Schein gerathe. Sie hatte die Sophiſtik und den Skepticismus in Beziehung auf die Erkenntniß überhaupt zu Folgen. Fünftens das durch die Sophiſtik entſtandene dringende Bedürfniß einer Logik, und die durch das Unbefriedigende der dogmatiſchen ſowohl als ſkeptiſchen Philoſophie bewirkte Aufmerkſamkeit

keit auf die praktiſche Vernunft des Menſchen, ihre Anfoderungen, und die Möglichkeit der Autorität derſelben. Hiedurch wurden die Unterſuchungen des Sokrates und ſeiner Schule veranlaßt und gerichtet. Sechtens die bey dem einmal erwachten Eifer für die Philoſophie fortgeſetzten Bemühungen, eine allgemeingültige Logik, und eine theoretiſche und praktiſche Metaphyſik zu begründen, wodurch man, da man an keine Kritik des Erkenntnißvermögens dachte, auf ſehr verſchiedene und widerſprechende Reſultate verfiel, bey denen auch der Skepticismus ſich immer zugleich behauptete. Auſſerdem haben freylich der heitere Genius der Griechen, ihr Sinn für Kunſt und Wiſſenſchaft, ihre bürgerliche Freyheit, und zufällige äuſſere Ereigniſſe ebenfalls auf dieſen Gang der philoſophiſchen Studien, und die Ausbildung der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt bey ihnen, Einfluß gehabt.

§. 66.

Nach den angezeigten Hauptveränderungen der griechiſchen Philoſophie läßt ſich auch wohl die Geſchichte derſelben am richtigſten in ihre einzelnen Epochen abtheilen. Die erſte Epoche umfaßt die mythiſchen

ſchen Philoſopheme der Griechen und die praktiſche Erfahrungsdiſciplin der Gnomiker; die zweyte enthält die Geſchichte der Meynungen der Joniſchen Kosmophyſiker; die dritte die Geſchichte des Pythagoreiſchen Syſtems; die vierte die Geſchichte des Eleatiſchen Syſtems und der Meynungen einiger einzelnen Kosmophyſiker, die Zeitgenoſſen der Eleatiker waren; die fünfte die Geſchichte der Sophiſten; die ſechste die Geſchichte der Sokratiſchen Philoſophie; die ſiebente die Geſchichte der Philoſophie der Megariker, Cyniker, Cyrenaiker, Epikureer und Stoiker; die achte die Geſchichte der Platoniſchen Philoſophie; die neunte die Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems; die zehnte die Geſchichte der akademiſchen Philoſophie; die elfte die Geſchichte des Pyrrhonismus.

Erſte Epoche der griechiſchen Philoſophie

Mythiſche Philoſopheme.

Quellen: *Homeri* Opera; ed. *Erneſti*; Voll. V. Lipſ. 1759-1764. 8. Eine neue kritiſche Ausgabe hat Hr. Prof. Wolf in Halle zu beſorgen angefangen: *Homeri* et *Homeridarum* opera et reliquiae; ex rec. *F. A. Wolfii*. Pars I. *Ilias*. Voll. II. mit ſehr lehrreichen *Prolegomenis in Homerum*; ſive de operum Homericorum prisca et genuina forma etc. Halle 1795. 8. Die Fortſetzung der Ausgabe iſt noch zu erwarten. — *Heſiodi* Opera; ed. *I. G. Graevii*. Amſtelod. 1701. 8. Von der Theogonie des Heſiodus iſt ebenfalls die Ausgabe des Hrn. Prof Wolf am brauchbarſten. Dieſer ſind auch Tabellen der verſchiedenen Heſiodiſchen Götterſyſteme vom Hrn. Hofrathe Heyne beygefügt. — *Orphei* Carmina; ed. *Gesner*. Lipſ. 1764. 8. Vergl. *I. G. Schneider* Analecta critica in ſcriptores veteres graecos et latinos Sect. IV: *de dubia Orphicorum carminum auctoritate atque vetuſtate* (Traiecti ad Viadr. 1777.). Daß insbeſondre unter den dem Orpheus beygelegten Hymnen Ueberreſte aus dem Orphiſchen Zeitalter ſind, kann wohl nicht geleugnet werden. Etwas mehr, als dieſes, beweiſen aber auch die Einwendungen nicht, die Ruhnkenius (Epiſt. crit. II. p. 129. ed. 2.) und Tiedemann gegen Schneider's Kritik vorgebracht haben.

Die

Die Fragmente Orphiſcher Schriften, die bey den Alten vorkommen, und die Lehren des Orpheus, oder der ſogenannten älteſten Theologen, ſind am ſorgfältigſten geprüft in Tiedemann's Werke: Griechenlands erſte Philoſophen, oder Leben und Syſteme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras. Leipzig, 1780. —— *Apollodori Athen.* Bibliotheca; libb. III. ed. *Heyne.* Gottingae, 1782. Tomi III. 8. Die beyden letzten Bände enthalten den vortrefflichen Commentar des Herausgebers.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Everhard Feithii* Antiquitatum Homericarum libb. IV. Argentorati 1743. 8. —— *Heyne* de cauſſis mythorum veterum phyſicis in den Opuſc. adem. Vol. I. —— Ebendeſſelben Abhandlungen: De origine et cauſſis fabularum Homericarum in den Nov. Comment. Soc. Sc. Gotting. Vol. VII. —— De *Theogonia* ab *Heſiodo* condita (ad Herodot. II, 52); ibid. Vol. VIII. Der Hauptinhalt dieſer Abhandlung iſt auch in Wolfs Anmerkungen zur Theogonie des Heſiodus in ſeiner Ausgabe verwebt. Vergl. *Meiners* hiſt. doctr de vero Deo P. I p 163. —— M. G. Hermann's Handbuch der Mythologie. Berlin und Stettin; 1787. (3 Bände). Hieher gehört vornämlich der erſte Band. —— Mythologiſche Briefe, von *Joh. Heinr. Voss.* Königsberg. 1794. 8. (Zwey Bände). Viel Geſchrey und wenig Wolle. —— Das Chaos, eine Dichtung, nicht ein Geſetz für phyſiſche Cosmologie, von Prof Paulus in deſſen Memorabilien St. IV —— Schelling, über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der ältern Welt, Ebendaſelbſt

St.

St. V. — Einige ältere mythologiſche Werke von Banier, Bryant, u. a. müſſen mit großer Vorſicht benutzt werden, da ihre Verfaſſer die ganze alte Mythologie unrichtig beurtheilten, und bey ihrer Erklärung derſelben von einſeitigen, nur zum Theile, oder nur in einem gewiſſen Grade anwendbaren, Hypotheſen ausgiengen.

§. 67.

Die älteſte **Religion** und **Philoſophie** der **Griechen** iſt in ihrer Mythologie enthalten, und dieſe iſt aus jener zum Theile zu erklären. Man hat lange die griechiſche Mythologie ſehr misverſtanden, weil man ſie immer auf Ein Princip zurückführte, und nach demſelben zu deuten verſuchte. Bald ſollte das Ganze ein bloßes Spiel der Dichter-Phantaſie ſeyn, das nachher für den rohen Haufen der Nation, der die älteſten Sänger als ſeine Weiſen und Lehrer verehrte, zum Inhalte des religiöſen blinden Glaubens geworden ſey. Da dieſe Meynung keinen befriedigenden Entſtehungsgrund der Mythologie überhaupt angab, ſo wähnte man, daß ſich alle Mythen auf hiſtoriſche ins Wunderbare erhöhte Stammſagen bezögen, daß die Götterſyſteme der Griechen nichts weiter, als fabelhafte Regenten-Dynaſtieen

naſtieen geweſen wären; aber auch mit dieſer Auslegung ſtimmte die Beſchaffenheit eines großen Theiles der Mythen nicht überein. Andre glaubten Spuren der Urgeſchichte, wie ſie die Moſaiſche Urkunde erzählt, in der griechiſchen Mythologie anzutreffen, und verloren ſich in die willkührlichſten, oft ſogar ungereimten, Vergleichungen dieſer mit jener, wobey ſie ſich gewöhnlich auf nichts weiter, als eine zufällige, auch wohl ſehr erzwungene, Aehnlichkeit der Namen der Patriarchen mit Namen griechiſcher Götter und Heroen ſtützten. Andre wollten die Mythologie der Griechen aus der ägyptiſchen herleiten. Noch andre endlich, und ſchon die Stoiker und alexandriniſchen Grammatiker befolgten dieſe Erklärungsart, ſuchten in den Mythen eine verſteckte Weißheit, und hielten ſie für Symbole wiſſenſchaftlicher, namentlich aſtronomiſcher Begriffe, und tiefgedachter Philoſopheme. Alle dieſe Meynungen in Anwendung auf das Ganze der griechiſchen Mythologie, wie wir es aus dem Alterthume vor uns haben, ſind halb wahr, und halb falſch; ſie gelten von einigen Mythen, aber nicht von allen.

§. 68.

Um den wahren Ursprung und Sinn der griechischen Mythen einzusehen, muß man sie zuvörderst nach dem verschiednen Zeitalter der griechischen Dichter, welche sie uns überliefert haben, von einander absondern. Bloß diejenigen können als Producte des ältesten griechischen Geistes betrachtet werden, die in den Werken des Homer und Hesiodus vorkommen. Die spätern lyrischen und dramatischen Dichter der Griechen bearbeiteten freylich auch denselben mythischen Stoff, welchen ihnen jene Sänger der Vorzeit hinterlassen hatten; aber ihre eigene Phantasie setzte vieles hinzu, was folglich im strengsten Sinne bloße Dichterfabel war; und überdem änderten sie die Homerischen und Hesiodischen Mythen ab, wie es ihr poetisches Bedürfniß, und ihr individueller Zweck erfoderten. Dazu kam noch, daß auch in der Volkstradition diejenigen mythischen Darstellungen und Sagen, welche in den Gedichten Homer's und Hesiod's zum Grunde liegen, mit andern, den einzelnen Stämmen, aus welchen die griechische Nation sich bildete, eigenthümlichen, auch mit ausländischen, vermischt und verwirrt wurden. So lange man also bey der Beurtheilung der griechischen Mythen überhaupt die Quellen,

len, und die Zeitepochen nicht unterscheidet, in welche einzelne Mythen, oder einzelne Classen derselben gehören, ist man auch nicht im Stande, in ihre Bedeutung einzudringen, und die innern Widersprüche der griechischen Mythologie im Ganzen aufzulösen.

§. 69.

Die Homerischen Mythen sind auch nicht alle für den Geschichtforscher der Philosophie merkwürdig, dem es bloß um die Kenntniß gewisser philosophischer Ideen zu thun ist, die etwa die ältesten Griechen gehabt haben. Viele derselben sind nur poetische Bilder, Ausdrücke einer versinnlichenden Phantasie; viele beziehen sich wirklich auf die Schikfale einzelner Stämme, die Geschichte ihrer Heerführer, die in ihnen romantisch erzählt wurden, um dadurch an Interesse zu gewinnen und in lebhafterem Andenken zu bleiben. Nur diejenigen verdienen hier Aufmerksamkeit, welche Philosopheme über die Entstehung und Ursachen der Dinge verrathen, oder symbolische Einkleidungen religiöser und moralischer Begriffe sind.

§. 70.

Wie auch die Homerischen Gesänge, diese bewundernswürdigen Erstlinge des griechischen Genius, ihr Daseyn und ihre gegenwärtige Form erhalten haben mögen; so kann man doch weder einen Homer, noch die Homeriden, als Urheber der religiösen und philosophischen Vorstellungsarten annehmen, welche in jenen Gesängen herrschend sind. Vor den Verfassern der Rhapsodieen der Ilias und Odyssee hatten schon mehr Dichter gelebt; diese waren die Erfinder der Mythen gewesen, welche sich im Munde des Volks, wie nachher die Homerischen Rhapsodieen selbst, fortpflanzten, und von einem Geschlechte auf das andre vererbt wurden. Homer und die Homeriden nahmen jene Mythen in ihre Gedichte auf, als allgemein bekannte Nationalbegriffe und Nationalsagen. Daß nicht Ein Dichter, etwa Homer selbst, sie ersann, erhellt aus ihrer ausserordentlichen Mannichfaltigkeit; aus ihrer wirklichen Beziehung auf historische Thatsachen, und Localumstände in sehr verschiedenen Ländern, deren Kenntniß Ein und derselbe Kopf durch eigne Anschauung sich nicht erwerben konnte; aus den abweichenden Darstellungen eines und desselben Mythus; aus den bloß flüchtigen Anspielungen in den

Ho-

Homeriſchen Geſängen auf gewiſſe Mythen, bey denen nothwendig der Dichter vorausſetzen mußte, daß dieſe Mythen dem Volke in ihrer ganzen Vollſtändigkeit nicht fremde waren; die er ſich aber nicht hätte erlauben dürfen, wenn dieſe Mythen zuerſt von ihm ſelbſt erdacht worden wären; denn da würde niemand die Anſpielungen verſtanden haben. Man kann demnach die Homeriſchen Mythen als Volksideen des entfernteſten Zeitalters der Griechen anſehn, und nicht als Vorſtellungsarten Eines, oder weniger einzelner, Dichtergenie's.

§. 71.

Auch durch den Inhalt der **Theogonie des Heſiodus**, und die innere Beſchaffenheit deſſelben, wird dieſes beſtätigt. Leider iſt von dem Gedichte eigentlich nur ein, wiewohl nicht unbeträchtliches, Bruchſtück übrig; aber nicht in ſeiner ächten Form, ſondern durch Zuſätze ſpäter lebender Grammatiker verunſtaltet; es ſind Mythen hineingewebt, die nicht in die Epoche des Heſiodus zu gehören ſcheinen. Das Ganze, ſofern es für ächt genommen werden mag, verräth nicht Ein zuſammenhängendes Mythenſyſtem; ſondern

sondern Hesiodus hat, wie der Sammler der jüngern Edda, mancherley Mythen von mehr Dichtern, zum Theil über dieselben Gegenstände, an einander gereiht; daher einige poetischer, mit größerm Aufwande von bildlichem Schmucke, als andre, erzählt sind; auch wohl ein und derselbe Mythus zweymal, und jedesmal auf eine andre Weise vorkommt; wie z. B. der Mythus von der Pandora, dessen Darstellung in der Theogonie von der in den Εργοις sehr abgeht. Uebrigens drücken auch von den Hesiodischen Mythen nur einige gewisse Philosopheme der Vorzeit aus.

§. 72.

Als Vorhomerische Dichter werden Phemius, Demodocus, Linus, Musaeus, Amphion und Orpheus genannt. Besonders den beyden letztern wird ein hohes Verdienst um die Bildung der Griechen zur Humanität zugeeignet. Sie waren es, die durch die Töne ihrer Leyer nicht nur das Ohr und die Phantasie ihrer Zeitgenossen ergözten, sondern auch sie zur Gesellschaft in gemeinsamen Wohnplätzen vereinigten, sie das Daseyn von Göttern lehrten, und einen religiösen Cultus bey ihnen begründeten.

ten. Bloß von den Geſängen des Orpheus hat ſich gewiſſermaaßen der Nachhall nicht ganz verloren. In den Hymnen, welche dem Orpheus beygelegt werden, wenn man ſie auch in ihrer gegenwärtigen Form für unächt zu halten Urſache hat, ſind doch Spuren, welche ſie als Nachahmungen ächter Orphiſcher Originale charakteriſiren, und auf die Beſchaffenheit dieſer ſelbſt muthmaaſſen laſſen. Von den philoſophiſchen Lehren des Orpheus hat auch die Tradition bey den Griechen einige aufbewahrt, obgleich unvollſtändig und ohne Verbindung. Aus der Tradition entlehnten Plato und Ariſtoteles dieſelben; denn dieſe ſind die einzigen alten Schriftſteller, deren Nachrichten von den Meynungen des Orpheus, und der älteſten Theologen Griechenlandes überhaupt, wir trauen dürfen. Die übrigen ſogenannten Orphiſchen Gedichte auſſer den Hymnen ſind offenbar Werke jüngerer alexandriniſcher Dichter; und auch die Angaben einiger Neupythagoreer, Neuplatoniker, Kirchenväter u. a., von Orphiſchen Philoſophemen und Schriften, können entweder gradezu ſchon ihrem Inhalte nach für hiſtoriſch unwahr erklärt werden, oder ſind wenigſtens in Anſehung ihrer Zuverläſſigkeit höchſt verdächtig.

§. 73.

Auch die ältesten Griechen suchten, wie andre Völker auf den ersten Stufen der Cultur, die Ursachen des Spiels und Wechsels der Erscheinungen in diesen selbst. Sie personificirten die lebendigen Kräfte, welche sie zunächst um sich in den Naturdingen und den Elementen wahrnahmen, und dachten sich statt derselben menschenähnliche Wesen, die in den Gegenständen wohnten, und ihre thätigen Aeusserungen nach Willkühr und Absichten hervorbrächten und regierten. Der Baum wuchs aus der Erde hervor, grünte, blühte, und trug Früchte; der Idee organischer Kräfte war der griechische Wilde nicht fähig; er träumte sich eine Nymphe in den Baume, welche die Phänomene bewirkte. Aus einer Quelle ergoß sich ein Strom, und bildete scheinbar willkührlich sein Bett; es war ein Flußgott, der das that, und der in der Quelle seinen heiligen Sitz hatte. Die Analogie führte in dieser Symbolik immer weiter. Je größer der Gegenstand in der Natur schien, je erhabner, die Sinne rührender, und mächtiger seine Wirkung war, desto hehrer und furchtbarer wurde auch das Wesen oder die Gottheit vorgestellt, die sich in ihm und durch ihn zeigte. Da der Zusammenhang der Erscheinungen der Bemer-

merkung nicht entgehn konnte, und man ihre Gründe einmal unter Perſonen vorſtellte, ſo war der Uebergang zu der Idee ſehr leicht, daß auch die Götter in einem phyſiſchen Zuſammenhange mit einander ſtänden; die Cauſſalität der Erſcheinungen wurde durch das Symbol der Götterzeugung ausgedrückt, und ſo endlich das Ganze der Naturkräfte, und ihre Abhängigkeit von einander, durch das Bild eines Göttergeſchlechts dargeſtellt.

§. 74.

Die erſte Gottheit der Homeriſchen Griechen war die Zeit (Kronos), das Aelteſte, der Anbeginn der Dinge. Der mit ihr verbundene Begriff war eben ſo unbeſtimmt, wie der Begriff der Scandinavier vom Alfadur; nachdem die Dinge zum Daſeyn gelangt waren, hörte ihre Wirkſamkeit auf; eine Idee, um welche ſich mehr Mythen herumdrehn. Die Kinder des Kronus waren die Elemente; oder Zeus, das perſönliche Symbol des obern Luftthimmels, und Poſeidaon, das Symbol des Meerſtroms, der die Erde umgürtet. Zeus verſammelt die Wolken auf den Gebirgen; er ſchleudert die Blitze und ſchreckt durch ſeinen Donner;

die Erde bebt, wenn er ſein Haupt ſchüttelt. Here, die untere Luft, iſt ſeine Gemahlinn und Schweſter; ſie iſt ihm unterthan, aber empört ſich auch oft gegen ihn; ſie verbreitet den Nebel über die Erde, um dem Zeus den Anblick derſelben zu entziehn. Das Locale der Mythen vom Zeus iſt eigentlich Theſſalien; daher auch der Wohnſitz des Zeus, der Pallaſt der Götter, auf dem Berge Olymp. Poſeidaon beherrſcht die Meereswogen; an Macht iſt er geringer, als Zeus. Mit dem Mythus vom Poſeidaon iſt ſchon in den Homeriſchen Gedichten ein andrer vermiſcht. Oceanus wird auch als Symbol des Waſſers aufgeführt, aber des Waſſers, als Elements, überhaupt, nicht, wie Poſeidaon, des Meerſtromes insbeſondre. Deswegen iſt es das Geſchlecht des Oceanus, das in Seen, Flüſſen und Bächen durch die ganze Erde verbreitet iſt. Zeus erſcheint zwar beym Homer als der oberſte Weltregent, aber er iſt dennoch, ſo wie alle übrigen Götter, einer gewiſſen fatalen Nothwendigkeit (αισα), die den Lauf der Dinge beherrſcht, und welche abzuändern nicht in ſeiner Gewalt iſt, unterworfen. Die Entſtehung dieſer Idee einer fatalen Nothwendigkeit hat wohl darinn ihren Grund, daß die Menſchen alles, und die Homeriſchen Menſchen ſelbſt das Daſeyn

der

der Götter, ihrem Begriffe gemäß, welchen ſie davon hatten, für zufällig erkannten, und, weil ſie das lezte unbedingte Princip alles Daſeyns vermißten, zur Vorausſetzung eines blinden weiter nicht begreiflichen und erklärlichen Schickſals ihre Zuflucht nahmen.

Die Idee des Zeus hat in der Folge bey den Griechen und Römern viele Zuſätze und Modificationen erhalten. Man muß alſo die ſpätere Idee von der Homeriſchen wohl unterſcheiden. Zeus galt oft für die Gottheit überhaupt; zuweilen wurde der Namen in verſchiedenen Hinſichten ſymboliſch gebraucht; auch wurde der griechiſche Zeus mit dem Amun, dem Oſiris, verwechſelt; endlich wurden gar die Homeriſchen Mythen vom Zeus mit hiſtoriſchen Sagen einzelner griechiſcher Stämme verwirrt z. B. mit den Sagen von den älteſten Volksanführern in Kreta.

§. 75.

Die Homeriſchen Griechen vergötterten ferner die Sonne und den Mond; jene unter dem Namen des Phöbus Apollo; dieſen unter dem Namen der Artemis. Die Attribute, welche ſie ihnen gaben, waren ebenfalls von den ſcheinbaren Wirkungen der Sonne und des Mondes hergenommen. Phoebus fährt auf einem Wagen mit mi-

thigen

thigen Rossen, und sendet der Erde das Licht des Tages; **Aurora** öffnet seinem Gespanne des Morgens die Thore des Himmels, und am Abend nimmt es **Thetys** in ihren Schooß auf, um es abzukühlen. **Artemis** ist die nächtliche Königinn, die Göttinn der Jagd, die oft in der Nacht angestellt wurde. Die Strahlen der Sonne und des Mondes wurden mit Pfeilen verglichen; daher haben **Phoebus** und **Artemis** Bogen und Köcher. Die Fruchtbarkeit in der Natur wurde durch die Göttinn der Liebe **Aphrodite**, geschmückt mit dem Gürtel des Reizes, versinnlicht; ihr Gemahl war der Gott der menschlichen Schöpferkraft, der mechanischen Kunst, **Hephaestos**, ein hinkender Gott. Auch Tapferkeit, Weißheit und Tugend, bekamen ihre persönlichen Ideale; **Ares** wurde der Gott des Krieges; und **Pallas Athene** wurde das Urbild des Verstandes, der Ueberlegung, der Klugheit, und des edeln Sinnes. Der Mythus von der letztern dürfte inzwischen wohl ägyptischer Abkunft seyn; zum mindesten ist die Idee der **Neitha** auf die **Pallas Athene** schon im frühesten griechischen Alterthume übertragen. Ihr Homerischer Beynamen Τριτογενεια, den die Scholiasten wunderlich deuten, rührt aus der symbolischen Calendersprache der Aegyptier her. Uebrigens ist es ein originaler

naler Zug der Homeriſchen Mythologie, daß ſie nicht auf Aſtrologie gebaut iſt. Was in ihr Aſtrologiſches wäre, iſt ausländiſch.

§. 76.

Da es die Menſchheit ſelbſt in ihrem damaligen Zuſtande war, welche den kosmogoniſchen Dichtern die bildlichen Merkmale zur Bezeichnung der Natururſachen gewährte, ſo darf es uns auch nicht befremden, wenn die Perſönlichkeit der mythiſchen Götter der Perſönlichkeit der damaligen Menſchen ähnlich iſt. Die Götter zeichnen ſich zwar, wie vor einander ſelbſt, ſo auch vor den Menſchen durch größere Macht und Gewalt aus; ſie ſind in phyſiſchem Betrachte weit über die Menſchen erhaben; aber im moraliſchen beſitzen ſie auch alle Eigenſchaften und alle Gebrechen der menſchlichen Natur. Sie trugen einen Körper aus einem ätheriſchen Stoffe, der den Menſchen unſichtbar war, oder zu deſſen Anblicke das Auge, um nicht geblendet zu werden, erſt geſtärkt ſeyn mußte; der ſie ſchnellerer Bewegungen im Raume, der Verwandlung aus einer Geſtalt in andere, in thieriſche und menſchliche, fähig machte, und überhaupt mit mächtigerer Kraft begabt war. Auſſerdem aber bedurfte doch

dieſer

dieser Körper der Speise und des Trankes, der Ambrosia und des Nektar's; seine Dauer war länger, als die Dauer eines menschlichen Körpers, aber sie war nicht unvergänglich; die Götter können verwundet werden, und leiden alsdenn empfindliche Schmerzen; sie haben vermöge ihres Körpers dieselben physischen Neigungen, dieselbe Sehnsucht nach Befriedigung derselben, wie sie der Mensch hat. Als moralische Wesen waren die Götter gar nicht von den Menschen verschieden. Sie haben heftige Leidenschaften, befehden sich gegenseitig unter einander, begünstigen mit Parteylichkeit ihre Lieblinge, und huldigen den Wohllüsten öffentlich und heimlich. Es war freylich auch ganz im Charakter eines rohen und uncultivirten Volkes, daß es seine Götter sich selbst verwandt dachte; daß es ihnen die unmittelbarste Theilnahme an seinen Angelegenheiten zutraute; daß es ihnen, nur noch in höherem Maaße, eben die äussere Verehrung bewies, die es seinen menschlichen Dynasten ausdrückte, ihnen Opfer brachte, und in unschuldigabergläubigem Wahne voraussetzte, daß die Götter hieran die höchste Freude hätten. Die Begriffe der kosmogonischen Dichter von den Göttern mochten etwas erhabener und weniger sinnlich seyn; sie nahmen die Menschheit bloß für das Ob-

ject,

ſect, das ihre Idee bezeichnen ſollte; aber da die Götter menſchenähnliche Perſonen waren, ſo war es natürlich, daß der ſinnliche Volkshaufen ihre Denkart der ſeinigen gleich ſtellte.

§. 77.

Bey den in der **Theogonie** vom **Heſiodus** geſammelten Göttermythen ſieht man eben die Anlage der erſten Naturphiloſophie, eben die Richtung der erſten Speculationen über den Urſprung der Dinge, welche ſich in den **Homeriſchen** findet. Nur ſind die Verſchiedenheit der mythiſchen Syſteme, und die Punkte, wo ſie von einander abwichen, und wiederum mit einander zuſammentrafen, in der **Theogonie** deutlicher. Zuerſt war das **Chaos** vorhanden, in welchem die elementariſchen Weltſtoffe unordentlich verbunden wären; aus ihm giengen die **Erde**, der **Tartarus** und der **Eros** (die Liebe) hervor. Der **Eros** war das Symbol der ſchaffenden oder formenden Kraft, welche die verwandten Elemente zu gemeinſamen Zwekken harmoniſch verknüpfte. Das **Chaos** entwickelte ferner den **Erebus** und die **Nacht**, und dieſe brachten den **Aether** und den **Tag** hervor. Die Erde gebahr das

Meer,

Meer, die Gebirge, den Himmel und seine Bewohner (die Uraniden.) Das Geschlecht des Uranus begreift die Titanen, Titaniden, Cyklopen, und Centimanen. Von den Titanen erzeugte Kronus ein neues Göttergeschlecht, und dieses ist es, was in den Homerischen Gesängen herrscht. Ueberall bemerkt man hier persönliche Symbole von Naturerscheinungen, Naturkräften und ihren Wirkungen. In der Ableitung derselben blieb der kosmogonische Dichter bey dem Chaos stehen; in diesem waren ihm die Materie, und ihre mögliche Qualitäten gegeben; ein höheres Princip offenbarte sich ihm nicht. Zur Erklärung der Weltentstehung aus dem Chaos nahm er ein thätiges Princip, die Liebe, zu Hülfe; die gemeine sinnliche Erfahrung selbst schien auf ein solches Princip hinzuweisen; aber auch die Liebe entwand sich erst dem Chaos, in welchem sie ursprünglich als Princip schon enthalten war.

§. 78.

Auch die sogenannten Orphischen Philosopheme über den Ursprung der Dinge, oder die Lehren der ältesten griechischen Theologen, haben nur eine eigenthümliche Bezeichnung;

nung; die Hauptideen sind dieselben. Zuerst herrschten oder existirten nach einander die Nacht, der Uranus, das Chaos, der Ocean. Der letztere heyrathete seine Schwester Therys, und sie wurden die Urheber des ganzen Stammbaumes der physischen Götter; oder aus dem Wasser entwikkelten sich die übrigen Elemente und Naturkräfte, d. i. die Götter in thierischer und menschlicher Gestalt. — Eine andre Darstellung der Orphischen Lehre hat Athenagoras aufbewahrt, die wenigstens dem Orphischen Zeitalter nicht widerspricht. Aus dem Wasser, dem Urstoffe, entstand ein Schlamm, und aus dessen neuer Vermischung mit dem Wasser ein ungeheurer Drache, Herkules und die Zeit genannt, der, außer seinem eigenen, noch einen Löwenkopf, und zwischen beyden ein göttliches Gesicht hatte. Das Ungeheuer brachte ein großes Ey hervor, das, nachdem es zeitig geworden war, durch die Gewalt seines Vaters in zwey Theile zerbrochen wurde, von denen der obere den Himmel, der untere die Erde bildete. Der Himmel erzeugte mit der Erde die Klotho, Lachesis, und Atropos (die Bestimmungen der Zeit, und des Schicksals); ferner die Centimanen, Kottys, Gyges und Briareus; endlich die Cyklopen, Brontes, Steropes, Ar-

gus. Der Himmel, um nicht seine Herrschaft zu verlieren, fesselte seine Kinder, und stürzte sie in den Tartarus; aber die Erde, hierüber erzürnt, gebahr wiederum die Tiranen. Lauter Bilder der Weltentstehung durch Naturursachen; der ersten Aeusserung der Kräfte, der schaffenden, wie der zerstöhrenden, in den Elementen; ihrer Kämpfe gegen einander, und der Gährungen, welche diese bewirkten, bis endlich der Lauf der Erscheinungen sich an bestimmte Gesetze band.

Athenag. Legat. pro Christian. p. 144 ed. Rechenb. Cf. *Damascius* de principiis, in Anecdotis *Wolfii*; T. III. p. 253. Vergl. Tiedemanns Erste Philosophen Griechenlands S. 186. ff.

§. 79.

Die Hauptstämme der Griechen waren die Pelasger und Hellenen, thracische Völkerschaften, die in das nachher sogenannte Hellas und den Peloponnes einwanderten. Sie allein hatten auch die Ueberlieferung von uralten Sängern, namentlich einem Orpheus, denen sie die Anfänge der Cultur, ihre Religion, sowie die Anordnung religiöser Feyerlichkeiten und Gebräuche verdankten.

Den

Den Orphrus nannten sie insbesondre als den Urheber der heiligen Mysterien in Samothrace, deren Feyer sich daselbst lange, auch noch nach der Unterjochung Griechenlands durch die Römer, erhalten hat. Diese Orphischen Mysterien waren nichts anders, als was die ägyptischen waren, sinnbildliche dramatische Darstellungen religiöser Begriffe, um diese dem Volke lebhaft zu vergegenwärtigen, und dem Gedächtnisse einzuprägen. Mit den Fortschritten der Cultur und Aufklärung änderten sich freylich auch diese Mysterien; aber ihr Zweck und ihre innere Beschaffenheit blieben im Wesentlichen dieselben. Ob Orpheus und die übrigen thracischen Sänger in ihrer Ausbildung original waren, und ob sie ihre Philosopheme selbst erfunden haben, oder ob sie nur auf irgend eine Art die Funken fremden Lichtes auffaßten, und diese ihren Landsleuten mittheilten, kann man nicht ganz mit historischer Gewißheit entscheiden; aber da die Orphische Religion gar nicht von Astrologie ausgieng, wie es bey den Religionen der Aegyptier und der übrigen Völker des Morgenlandes der Fall war, so ist wahrscheinlich auch Thracien selbst ihr Geburtsland, und die Poesie der thracischen Sänger war keine ausländische Pflanze.

Zu der Feyer der Orphiſchen Religionsgebräuche kam im Homeriſchen Zeitalter, und bald nach demſelben, die Feyer der Orgien des Dionyſus oder Bacchus hinzu: ein fremder Cultus, der aus dem innern Aſien herſtammte, und ſeinen Anhängern auſſerordentlichen Fanatismus einflößte, welchen man ſich bey dieſem Cultus aus der Rohheit der Menſchen, und der abergläubigen Beurtheilung der natürlichen Wirkungen des Weines, erklären muß. Die Bacchusreligion verbreitete ſich in Kleinaſien, über die Inſeln des Archipels, durch Thracien und Griechenland, in ſehr kurzer Zeit, ungeachtet des Widerſtandes einiger Regenten, die dabey Opfer des Bacchiſchen Enthuſiasmus wurden. Bacchus war wohl überhaupt ein Symbol der Fruchtbarkeit der Erde, die man in einem beſondern Principe dachte. Die Völker Aſien's, bey denen der Cultus deſſelben aufkam, trieben Weinbau; ſie verehrten alſo den Bacchus vornämlich als den Gott des Weinſtocks, den Traubengeber, den Freudebringer. Seine Attribute, die Feſte und Gebräuche ihm zu Ehren, hiengen mit dem Weinbaue, dem übermäßigen Genuſſe des Weins bey der Traubenleſe, und den Folgen deſſelben für das Volk, welches ſich demſelben überließ, zuſammen. Da der erſte Urſprung des Cultus unbekannt war, ſo gieng das, was anfangs vielleicht laute trunkene Schwärmerey der Winzer und Winzerinnen geweſen war, in mythiſche Sage und eigentlichen Religionsritus über. Es entſtanden die Mythen vom Silen und den Satyrn; die feyerlichen Umzüge mit dem Phallus beym Feſte des Dionyſus, der Bacchiſche Enthuſiasmus, die

Tänze

Tänze der Mänaden u. ſ. w. Von Aegypten aus wurden der Cultus der Demeter (Ceres) und die eleuſiniſchen Myſterien in Griechenland eingeführt. In Aegypten war das Feſt der Iſis ein Calenderfeſt, das ſich unmittelbar auf den Getraidebau bezog. Etwas anders war in der Hauptſache auch der Cultus der Ceres nicht, nur daß die Griechen nicht ſo genau mit ihrer Ceres aſtronomiſche Ideen verbanden, wie die Aegyptier dieſelben an ihre Iſis knüpften, und daß jene die Mythen von der Iſis auf den griechiſchen Boden verſetzten. Das Locâle der Fabel von der Perſephone (Proſerpina) iſt Sicilien. Wegen der Verwandtſchaft der Gegenſtände, des Weinbaues und des Getraidebaues, worüber Bacchus und Demeter die waltenden Gottheiten waren, vereinigte man die Religionen beyder. Daher wurde auch der Dionyſus der Griechen mit dem Oſiris der Aegyptier für identiſch genommen. Vergl. Meiners über die Myſterien der Alten, beſonders über die eleuſiniſchen Geheimniſſe, in den vermiſchten philoſophiſchen Schriften Th. III. S. 164. *Ste Croix* Memoires pour ſervir à l'hiſtoire de la religion ſecrete des anciens peuples; à Paris 1784. Eine deutſche Ueberſetzung hat Hr. Dr. Lenz beſorgt.

§. 80.

Auſſer den ſchon berührten mythiſchen Philoſophemen der älteſten Griechen verdienen auch noch ihre Meynungen von

der Seele, und dem Zustande derselben nach dem Tode, einer Erwähnung. Sie unterschieden die Seele vom Körper, setzten aber ihr Wesen in die Kraft des Athemholens, da die Erfahrung lehrte, daß mit dem Aufhören des Athems sich auch das körperliche Leben endige. Deswegen dachten sie sich die Seele in ihrer absoluten Beschaffenheit, als eine luftartige Substanz, als einen Schatten, der zwar die Form des Körpers, aber nichts Solides habe. Nach dem Tode gieng die Seele in den Orkus hinab, einen Ort des Aufenthalts unter der Erde. Das Bild desselben war sich nicht gleich; denn schon beym Homer findet man Spuren von sehr verschiedenen Darstellungen. Das Locale der Unterwelt wurde in Gegenden versetzt, welche die Grenzen der damaligen Erdkunde ausmachten; beym Homer ist es Epirus; dort steigt Odysseus in den Orkus hinunter. Ueberhaupt war der ganze Orkus Schattenwerk, das Locale ausgenommen. Die Seelen der Abgeschiednen lebten und beschäfftigten sich eben so, wie sie auf der Oberwelt zu leben und zu handeln gewohnt gewesen waren. Man glaubte auch, daß sie wieder auf der Oberwelt erscheinen könnten; doch nicht ohne ausdrückliche Verwilligung der Götter; ein

Wahn,

Wahn, zu welchem vermuthlich die Träume Veranlaſſung gaben. Lebende Menſchen konnten durch beſondre Vergünſtigung der Götter in den **Orkus** hinabſteigen. Die Schatten mußten erſt von dem Blute der den Gottheiten der Unterwelt geſchlachteten Opferthiere getrunken haben, bevor ſie im Stande waren, ſich mit den Lebenden zu unterhalten. Es ſchien nämlich erfoderlich, daß ſie wieder einen körperlichen Stoff annahmen, vermöge deſſen ſie ſich mittheilen konnten. Die Unterwelt der Griechen enthielt auch **Belohnung** und **Strafe**. Auf jene gaben Religioſität und Heldentugend Anſpruch; dieſe war die Vergeltung für Irreligioſität und begangene Frevel gegen die Götter, ihre Heiligthümer und Prieſter.

Praktiſche Erfahrungsdiſciplin der Gnomiker und älteſten Geſetzgeber der Griechen.

Quellen; Einzelne Nachrichten beym Herodot, Plato, Ariſtoteles, Athenaeus u. a. griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern. —— Sententioſa vetuſtiſſimorum Gnomicorum quorundam poetarum opera; cura *Glandorf* et *Fortlage*; Lipſ. 1776. 8. mit einer ſehr lehrreichen Vorrede des Hrn. Hofrath Heyne, den Geiſt des Zeitalters der Gnomiker, und den Werth ihrer Sprüche betreffend. — Einen kritiſch berichtigten Text enthält die Ausgabe der Gnomiker von Brunck: Γνωμαι ποιητων, ſiue Gnomici poetae graeci ad optimorum exemplarium fidem etc. Argentorati 1784. 8. — *Diogenis* Laertii Vit. philoſ. lib. I. —— *Plutarchi* Conuiuium ſeptem Sapientum, in den Opp. Ein dem Plutarch höchſtwahrſcheinlich untergeſchobnes Werk. —— *Auſonii* Opera; ed. *Souchay*; Paris 1730. 4. Hieher gehört der Ludus Sapientum.

Neuere Werke und Hülfsmittel; *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 442. —— Meiners's Geſchichte der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom B. I. Th. I.

Ueber die älteſten praktiſchen Weiſen der Griechen, auch auſſer den ſogenannten Gnomikern, und

und insbeſondre über ihre Geſetzgebungen in den verſchiedenen griechiſchen Staaten, ſind als nützliche Materialienſammlungen zu betrachten: *Io. Meurſii* Creta, Cyprus, Rhodus; Amſtelod. 1655. 4. —— Eiusd. Miscellanea Laconica; Amſtelod. 1661. 4. —— Solon — Themis Attica; Vltraj. 1685. 4. — *Samuelis Petiti* Leges Atticae; ed. *Weſſeling*; Lugd. Bat. 1742, fol. Unter den neuern philoſophiſch pragmatiſchen Unterſuchungen und Erläuterungen ſind die vorzüglichſten: Politiſche und moraliſche Betrachtungen über die ſpartaniſche Geſetzgebung des Lykurgus; Lindau 1763. 8. —— *Heyne* de *Zaleuci* et *Charondae* legibus atque inſtitutis in den Opusc. acad. Vol. II. Vergl. die Abhandlungen von Ste Croix über die Geſetzgebungen von Großgriechenland in den Memoires de l'acad. des Inſcr. T. XLII. und XLV. — *Recherches* philoſophiques ſur les Grecs, par Mr. *de Pauw*. T. I. II. A Berlin 1787. 8. — *Heyne* Commentatt. de Spartanorum republica et inſtitutis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. IX. Dieſe Abhandlungen ſind zunächſt gegen manche Behauptungen des Hrn. von Pauw gerichtet. —— Einzelne ſehr ſchätzbare Erörterungen ſind auch zerſtreut in: *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharſis en Grece (Voll. VII. Paris. 1788. 8.). —— Ueber die Geſetzgebung des Solon und Lykurg; in Schillers Thalia Heft XI. —— Ueber die Geſetzgebung des Minos in Kreta, in Wiedeburg's humaniſtiſchem Magazine B. I. St. II. — Die ganze auf dieſe Gegenſtände ſich beziehende Literatur iſt ziemlich vollſtändig verzeichnet, und auch kritiſch geſichtet, von Richter in *Fabricii* Bibl. Gr. Vol. II; ed. *Harles*.

§. 81.

Die Volksstämme, welche zuerst Griechenland, und die Inseln des Archipels bevölkerten, waren wilde Horden, die nur gemeinschaftliches Bedürfniß und gemeinschaftlicher Aberglauben mit einander verbanden, und die unstät umherzogen, wie es die nomadische Lebensart, oder andre äussere Umstände, mit sich brachten. Sie lebten in keiner Staatsverfassung, die durch Gesetze bestimmt war. Einzelne Individuen, die sich durch Stärke, Tapferkeit oder Klugheit hervorthaten, gewannen nach und nach eine Art von Oberherrschaft, die sich auf ihr Geschlecht fortererstreckte; aber diese Oberherrschaft war äusserst beschränkt, hieng von der Willkühr des Volks ab, und konnte nur durch eben die persönlichen Eigenschaften erhalten werden, durch welche sie erworben war; daher sie sich auch mehr bey kriegerischen, als bey friedlichen Verhältnissen des Volkes zeigte. Es waren freylich gewisse Rechte der Gesellschaft anerkannt; doch beruhten alle nur auf Herkommen, und waren solche, wie sie die unmittelbare Erfahrung nothwendig machte; z. B. Recht des Eigenthums, Recht auf die Erfüllung gegebner Zusagen, Recht der Hospitalität. Da auch alle diese Rechte sich nicht auf positive Gesetze stützten, und durch sie autorisirt und beschützt wurden,

so

so behaupteten sie sich in Fällen der Beeinträchtigung immer nur so lange, als derjenige, welcher sie auszuüben hatte, der Stärkere war. Einigen Einfluß auf Rechtlichkeit hatte noch die Religiosität, und diese war es fast allein, die bey dem großen Haufen, wenn der Dynast nicht mehr wirken konnte, den Mangel einer regelmässigen Staatswirkung, wiewohl kümmerlich genug, ersetzte.

§. 82.

Die Nothwendigkeit einer gesetzlichen Verfassung mußte bey den Völkern Griechenlands fühlbar werden, sobald ihre unstäte wandernde Lebensart aufhörte, und sie anfiengen feste Wohnsitze zu nehmen. Die schwankende Herrschaft einzelner kleiner Dynasten war nicht hinreichend, äussere und innere Sicherheit der Gesellschaft zu begründen. Ueberdem hatte die Abwesenheit der meisten Volkshäupter während des trojanischen Krieges viele innere Zerrüttungen bey ihren hinterlassenen Geschlechtern und Unterthanen nach sich gezogen, und noch mehr entstanden nach der Rückkehr derselben in ihre Heymath. Manche dieser Fürsten hatten auch ihr Leben verloren; andre hatten sich an ihrer Stelle durch Gewalt oder List zu Herrschern aufgeworf-

worfen; und von diesen kleinen Tyrannen suchte einer wiederum den andern zu verdrängen. Wo etwa kein Einzelner im Volke die Obermacht an sich riß, waren Factionen, deren Absichten einander entgegengesetzt waren, die sich anfeindeten, und gegenseitig aufrieben. Jenes Bedürfniß von Gesetzen also, deren Inbegriff einen regelmäßigen Staat ausmacht, gieng nicht nur aus dem unmittelbaren innern und äussern Verhältnisse, das bey jeder größern an Einem Orte zusammenlebenden Gesellschaft, statt hat, folglich auch bey allen den kleinen griechischen Völkerschaften eintrat, hervor; sondern es wurde das dringendste in seiner Art durch die damalige zufällige Situation, in welcher sich die meisten griechischen Völkerschaften befanden. Daher bemerkt man auch, daß fast alle in Einer Epoche an die Errichtung einer gesetzlichen Constitution dachten.

§. 83.

Als die ältesten bekannten Gesetzgeber nennt die griechische Sage den Rhadamanth bey den Phäaciern, und Minos den ältern bey den verschiedenen Volksstämmen, die Kreta bewohnten. Vom Rhadamanth weiß man nichts weiter, als daß er den

Phäa-

Phäaciern, die, wie ſchon aus dem Homer erhellt, ſehr früh Cultur hatten, und ſogar für jene Zeit einen gewiſſen Luxus trieben, mit vieler Strenge Recht geſprochen, und mehr geſetzliche Einrichtungen bey ihnen eingeführt habe. Seine Zeitgenoſſen weihten ihm dafür nach ſeinem Tode ein ruhmvolles Andenken; einige Sänger erhoben ihn zum Richter der Schatten in der Unterwelt; andre ließen ihn auf den Inſeln der Seeligen ein müheloſes ſüßes Leben verträumen. Minos ſoll ſeine Geſetzgebung vom Rhadamanth entlehnt haben. Soweit wir ſie aus den Nachrichten der ſpätern griechiſchen Schriftſteller kennen, ordnete er für ſeine Bürger eine einfache frugale Lebensweiſe an, die hauptſächlich auf Stärkung der phyſiſchen Kräfte der Körper, auf Beförderung der Gewandtheit und kriegeriſchen Tapferkeit abzielte. Kreta wurde dadurch ſehr bald ein blühender und mächtiger Staat, der nicht nur den Anfällen fremder Horden glücklich widerſtand, ſondern auch den Seeräubern furchtbar wurde, und ſich einen Theil der Inſeln des Archipels unterwarf, und ihre Einwohner zinspflichtig machte. Lykurg übertrug die kretiſche Verfaſſung auf das lakoniſche Gebiet, mit einigen Abänderungen, welche das Locale und die Umſtände erfoderten; und auch der Staat von Sparta

wurde,

wurde, so lange seine äussere Lage dieselbe blieb, der Geist des Zeitalters mit einer solchen Verfassung übereinstimmte, die unverderbte Sittlichkeit keine Eingriffe in die Constitution veranlaßte, anfangs entschuldigte, und hernach sogar rechtfertigte, ein glücklicher und mächtiger kleiner Staat. Athen erhielt im Drakon seinen ersten nicht minder strengen Gesetzgeber, als es Minos und Lykurg waren. Seine Gesetze empfiengen den Namen der Blutgesetze; aber vielleicht war grade diese Härte derselben nothwendig, um die Wildheit des rohen Haufens zu bezähmen, und der Gesetzlichkeit erst Kraft und Würde zu verschaffen. In der Folge milderte sie Solon, ein jüngerer Weise des Zeitalters; suchte sie dem Charakter und der Denkart des attischen Volkes mehr anzupassen; bestimmte sie genauer und ergänzte sie. So bildeten sich auch Constitutionen bey andern kleinen Völkern Griechenlandes und des Archipels, bey den Colonieen in Kleinasien, und in Unteritalien.

§. 84.

Natürlich waren alle diese einzelnen Gesetzgebungen ihrer innern Beschaffenheit nach von einander verschieden. Diese Verschie-

den-

denheiten können hier ſo wenig angegeben werden, als die Specification der mannichfaltigen Geſetze, welche eine jede Legislation befaßte, hieher gehört. Aber allen ſind doch auch wiederum gewiſſe Züge gemeinſchaftlich und eigenthümlich, und dieſe zuſammengenommen könnte man den Geiſt der griechiſchen Geſetzgebung überhaupt nennen. Erſtlich in allen wurde die homeriſche Religion, die einmal in den Volksglauben übergegangen war, als die Religion des Staates anerkannt, und als ein Fundament deſſelben vorausgeſetzt. Die Urheber der Conſtitutionen ſelbſt beriefen ſich auch, wie Moſes bey den Hebräern, auf die Eingebung einer Volksgottheit; Minos bey den Kretern auf die Offenbarung des Jupiter; Lykurg bey den Spartanern auf das Orakel zu Delphi u. ſ. w. Grade weil die Religion nothwendiges Staatsmittel war, hatte auch noch lange nachher, ungeachtet aller unter dem Volke, z. B. in Athen, verbreiteten größern Aufklärung, doch jeder wirkliche oder vermeynte Angriff auf die Gültigkeit und Heiligkeit derſelben die ſchärfſte Ahndung der Geſetze zur Folge. Zweytens. Bey allen griechiſchen Geſetzgebungen war es auf die Sicherung und Erhaltung der möglichſtgrößten bürgerlichen Freyheit und Gleichheit angeſehen; daher waren die

Staats-

Staatsformen bey den Griechen alle entweder aristokratisch oder demokratisch. Bloß der freygebohrne Grieche aber konnte auf die politischen Bürgerrechte Anspruch machen; die Sclaven waren überall schlechthin davon ausgeschlossen; an unveräusserliche Menschenrechte dachten weder die ältesten Gesetzgeber Griechenlands, noch die spätern griechischen Philosophen. Drittens. Da die griechischen Freystaaten von kleinem Umfange, und geringer Macht waren, so war der Gemeingeist, die enthusiastische Liebe der Individuen für ihr Vaterland und seine Verfassung, zur Fortdauer der Existenz derselben unumgänglich nothwendig. Diese Stimmung der Gemüther suchten nun auch die griechischen Gesetzgeber durch mehrere, und zwar sehr zweckmässige Anordnungen und öffentliche Institute, zu erzeugen, zu nähren, und bis zu einem hohen Grade, sollte er auch an Schwärmerey grenzen, zu beleben. Der Charakter der Staatsverfassungen selbst, der eine gemeinschaftliche Theilnahme aller Bürger an der Regierung und Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten zuließ, die Ausschliessung aller Fremden vom Bürgerrechte eines jeden einzelnen Staats, begünstigten ausserdem die Absichten der Gesetzgeber ungemein; denn die Bürger sahen nun auch ihren Staat als ihr Werk an, und ihr

persön-

persönliches Interesse zwang sie auch, sich an ihn anzuschliessen, und für sein Daseyn und seinen Flor alle ihre Kräfte aufzubieten. Viertens. In den griechischen Gesetzgebungen wurde insbesondre auch die Art der Erziehung der Jugend mit der innern Staatseinrichtung in ein harmonisches Verhältniß gebracht. Schon von der frühern Kindheit an wurde der künftige Bürger durch Leibesübungen, die öffentlich vorgenommen wurden, durch festliche Spiele, wobey es dem Preise der vorzüglichsten körperlichen Gewandtheit und Stärke galt, zum Krieger gebildet, der in der Zeit der Gefahr sein Vaterland gegen den Feind vertheidigen konnte; aber zugleich wurden ihm auch Ehrfurcht gegen die Götter, Unterwürfigkeit unter die Gesetze, Ehrerbietigkeit gegen das Alter, und patriotischer Sinn, als Pflichten eingeflößt, die ihm heilig und unverletzlich seyn mußten. Solon in Athen knüpfte die Erziehung nicht so enge mit dem Interesse des Staates zusammen, als wie Lykurg in Sparta; aber das Sittenverderbniß riß auch viel eher unter den Athenienfern ein, und die Staatsform artete sehr bald in eine zügellose Ochlokratie aus. Das weibliche Geschlecht wurde in der griechischen Gesetzgebung in Ansehung sowohl der Erziehung,

als der ehelichen Rechte, und seiner Verhältnisse zum Staate überhaupt, zu sehr zurückgesetzt und unterdrückt.

Um es zu erklären, wie die Sclaverey den Stiftern der griechischen Freystaaten nicht nur durchaus nicht unrechtmäßig und anstößig, schien, sondern sogar durch die Gesetze förmlich gerechtfertigt wurde, muß man nicht blos auf den im griechischen und römischen Alterthume Herrschenden Begriff eines Sclaven Rücksicht nehmen, vermöge dessen derselbe nur als Eigenthum seines Herrn betrachtet wurde, und der Willkühr dieses unterworfen war, also auf keine Weise in eben dem Verhältnisse zu den Gesetzen des Staates stehen konnte, in welchem der Herr zu ihnen stand; sondern auch darauf, daß grade die Einrichtung, nach welcher man den Sclaven alle Theilnahme an bürgerlichen Rechten abschnitt, mit der Existenz des Staats, so fern die Freygebohrnen allein ihn ausmachten, nothwendig zusammenhieng. Die Staatsformen der Spartaner sowenig, als der Athenienser, u.a griechischer Völkerschaften, hätten sich erhalten können, wenn nicht die Sclaven unter der Zeit, daß die Bürger sich mit öffentlichen Angelegenheiten beschäfftigten, oder den Gesetzen des Staats gemäß ihre Muße ausfüllten, wobey sie sich nicht um den Ackerbau, und andre mechanische Handthierungen, die zur Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse nothwendig waren, bekümmern konnten, das Feld hätten bestellen, und gewisse Handwerke, die dem freyen Griechen verächtlich schienen, betreiben müssen; dies mochte nun für den Staat

im

im Ganzen geschehn, wie es mit den Heloten bey den Spartanern der Fall war, oder für einzelne Individuen unter den Bürgern, wie in den übrigen griechischen Republiken. Damit hier der Staatszweck nie in Gefahr kam, war die Aufhebung aller bürgerlichen Freyheit in Beziehung auf die Sclaven nothwendig; sie mußten in einem Zustande der Unterdrückung bleiben; und gewaltsamer Zwang zur Arbeit mußte bei ihnen gültig und anwendbar seyn, schon darum, weil hierauf die Subsistenz der Bürger, und auch ihre Sicherheit beruhten. Aus diesem politischen Grunde kann man auch gewissermaassen die Grausamkeit entschuldigen, womit die Spartaner die Empörungsversuche bestraften, welche die Heloten einigemal wagten. Ueberdem waren die Sclaven ursprünglich entweder im Kriege gefangene Feinde, oder für Geld erkauft. In beyden Fällen schien ihr hartes Loos in der gemeinen Denkart der Griechen, und auch im Urtheile ihrer Gesetzgeber, rechtmässig.

§. 85.

Wenn man die besondern Gesetzverfassungen der einzelnen griechischen Freystaaten im Ganzen nimmt, und von ihnen auf den Charakter, die Talente und die Kenntnisse ihrer Urheber zurückschließt, so zeigen sich diese in einem so vortheilhaften Lichte, daß man geneigt wird, den Grad der Ausbil-

dung des theoretischen und praktischen Verstandes zu bewundern, welchen Individuen unter Völkern, die kaum anfiengen den Weg zur Cultur zu betreten, schon erreicht hatten. In der That verdienen auch die griechischen Gesetzgeber wegen ihrer richtigen Beurtheilung der Nationalbedürfnisse, wegen ihrer praktischen Erfahrung und tiefen Blicke in die menschliche Natur, und die daraus entspringenden Bedingungen der Wohlfarth einer grösern Gesellschaft, die keine despotische Oberherrschaft eines Einzigen anerkennen sollte — Blicke, welche manche Gesetze und politische Institute doch sehr deutlich verrathen — unsre grösste Hochachtung. Allein man muß bey der Schätzung ihres Werthes auch eingedenk seyn, daß mehrere Gesetze schon herkömmlich unter den Völkern, welche sich ihrer legislatorischen Weißheit vertrauten, eingeführt waren, und nur von ihnen bestätigt wurden; daß die Verfassungen, so wie sie von ihnen gestiftet wurden, nach und nach manche Abänderungen, Verbesserungen, Ergänzungen bekamen, die nicht auf Rechnung ihres Verdienstes zu setzen sind; daß die gemeine Erfahrung und die dringende Nothwendigkeit vieles an die Hand bot, was uns die Frucht eines sehr gereiften Nachdenkens zu seyn scheint; daß endlich manche Gesetze den Staaten auch sehr nach-

theilig wurden, und die Beschränktheit der Erfahrung und Einsicht ihrer Urheber offenbaren.

§. 86.

Einige jener Gesetzgeber werden auch zu der Zahl der berühmten sogenannten sieben Weisen Griechenlandes gerechnet. Die Bestimmung dieser Zahl, so wie derer selbst, welche wirklich dazu gehört haben sollen; die Mährchen von den Zusammenkünften der Weisen; von ihren Gastmalen; von der Bescheidenheit, womit jeder den von einem Fischer aus dem Meere aufgezognen Dreyfuß ablehnte, welchen das Orakel zu Delphi dem Weisesten zuerkannt hatte, und den sie einander zuschikten; von den Räthseln, die sie sich gegenseitig vorlegten; rühren von spätern griechischen Schriftstellern her, und haben vielleicht in Volkslegenden ihren Grund, die dadurch hauptsächlich veranlaßt wurden, daß grade in Einer Zeitperiode mehr Männer zugleich lebten, die sich durch ihre praktische Einsicht Ruhm erwarben. Denn nur diese war es, welche sie auszeichnete, nicht etwa der Besitz metaphysischer Kenntnisse, die das Resultat tiefer eindringender Speculationen über die Natur der Dinge gewesen

wären. Es mag ſeyn, daß jene Sagen auf hiſtoriſche Facta hindeuten; aber dieſe laſſen ſich itzt nicht mehr angeben. So war es unſtreitig in der Sitte des Zeitalters der Weiſen, daß man gegenſeitig den Scharfſinn und die Kenntniſſe des andern durch vorgelegte Räthſel prüfte; daher iſt es nicht ſchlechthin unwahrſcheinlich, daß auch die Weiſen dieſe Sitte befolgten. Aber dieſe bloße Wahrſcheinlichkeit iſt alles, was man darüber annehmen kann; und bey der Unwichtigkeit des Factums an und für ſich ſelbſt iſt ſie auch hinreichend.

Gemeiniglich werden als die ſieben Weiſen Griechenlands folgende genannt: Solon, Pittacus, Chilon, Bias, Periander, Thales, und Kleobulus. Die alten Schriftſteller weichen aber in ihren Angaben auſſerordentlich von einander ab; einige zählen weniger, als ſieben; andre mehr; auch in Anſehung der Perſonen kommen ſie nicht überein.

Ueber die Geſchichte der Namen σοφιστης, σοφος, φιλοσοφος, ſo wie die Geſchichte der griechiſchen Weiſen überhaupt, S. die claſſiſche Unterſuchung des Hrn. Hofr. Meiners in der Geſch. der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom. Th. I. S. 112 ff.

§. 87.

§. 87.

Könnten wir auch das philoſophiſche Verdienſt der Männer, die unter dem Namen der Weiſen Griechenlands unſterblich geworden ſind, nicht nach dem Charakter der Geſetzgebungen einiger von ihnen ſchon hinlänglich beurtheilen; ſo würden doch die Proben, welche uns die glaubwürdigſten Schriftſteller von der Art hinterlaſſen haben, wie ſie zur Bildung ihrer Zeitgenoſſen wirkten, und die Ueberreſte ihrer Philoſophie ſelbſt, überzeugend genug ſeyn, daß es lediglich in der Verbreitung einer praktiſchen Erfahrungsdiſciplin beſtand. Regeln für das Verhalten im geſellſchaftlichen Leben waren es, von Beobachtungen über Welt und Menſchen abgezogen, oder auf welche das Nachdenken über die natürlichen Folgen gewiſſer Handlungen führte, die ſie bald in kurzen, nachdrücklichen Sprüchen, bald in kleinen didaktiſchen Gedichten, bald unter der Hülle der Fabel und der Allegorie vortrugen, und einſchärften. Es iſt der natürlichen Entwickelung der praktiſchen Vernunft gemäß, daß die Theorie der Sittlichkeit von einzelnen Erfahrungsmaximen anhebt, und daher enthält die Geſchichte des Fortganges auch andrer Völker

ker zur Humanität und Sittlichkeit eine Periode, wo Männer lebten, die ihren Mitbürgern dergleichen Maximen aufstellten. In den Büchern des A. T. finden sich Sammlungen moralischer Sentenzen unter den Namen des Salomon und Jesus Sirach; die Römer hatten dergleichen vom Publius Syrus und Cato; und unter den neuern Völkern pflanzen sie sich von Generation zu Generation als Sprüchwörter und Gemeinplätze fort, deren Urheber man nicht mehr kennt. Diese praktischen Sprüche haben ihren eigenthümlichen Werth, zumal für den großen Haufen, durch ihre Kürze, Einfachheit, Verständlichkeit und unmittelbare Anwendbarkeit; auch finden sie sehr leicht im wirklichen Leben ihre Bestätigung. Aber freylich sind auch manche dieser Sprüche einseitig, nur zum Theile und in gewissen Fällen gültig, nicht durchaus und überall anwendbar, und sie können ihrer Quelle nach oft nicht anders beschaffen seyn. Deswegen muß ihr Gebrauch nach ihrer Angemessenheit zum obersten Sittengesetze, und nach bewährten Vorschriften einer geläutertern Erfahrungsklugheit bestimmt werden.

Beyspiele praktischer Raisonnements des Solon, des Bias von Priene, hat Herodot (1, 30)

(I, 30) aufbehalten. — In Anſehung der Sprüche, die im Alterthume den Weiſen beygelegt wurden, iſt zu bemerken, daß mehrere derſelben unächt ſind. Einige werden auch verſchiedenen Verfaſſern zugeſchrieben. Nicht minder iſt die Aechtheit der Räthſel zweifelhaft, die die Weiſen einander zur Auflöſung vorgelegt haben ſollen, und deren mehrere beym Athenaeus, u. a, vorkommen. — Unter der Fabel, als Vehikel des moraliſchen Unterrichts, wird hier die äſopiſche Fabel verſtanden. Vom Aeſop erhielt dieſe Lehrform den Namen, weil er nebſt dem Steſichorus die älteſten und berühmteſten Fabelerzähler der Griechen waren. Die Erfindung der äſopiſchen Fabel ſteigt in ein weit früheres Zeitalter hinauf. Das beweiſt die Fabel vom Dornſtrauche im Buche der Richter IX, 7.

Zweyte Epoche der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Meynungen der Joniſchen Kosmophyſiker.

Quellen: Einzelne Nachrichten des Herodot, Ariſtoteles, Cicero, Diogenes von Laerte, Sextus Empiricus, Plutarch, Stobaeus, Origenes, Simplicius, und einiger Kirchenväter. In Anſehung der Philoſophie der Joniſchen Schule iſt Ariſtoteles der gültigſte Gewährsmann. Die Angaben der übrigen, wofern ſie den Ariſtoteliſchen zuwiderlaufen, ſind entweder offenbar hiſtoriſch unrichtig, oder wenigſtens zweifelhaft.

Von den Joniſchen Philoſophen ſelbſt ſind eigene Schriften nicht vorhanden. Die Lehren des Thales zuvörderſt ſind vermuthlich von ihm mündlich mitgetheilt, und auch durch mündliche Ueberlieferung erhalten worden, bis die ſpätern griechiſchen Philoſophen, namentlich Ariſtoteles, ſie verzeichneten. Diogenes von Laerte, Plutarch, Stobaeus, und Simplicius erwähnen Werke des Thales, die aber untergeſchoben waren, dem Anſchein nach bald nach dem Zeitalter des Ariſtoteles. Was ſie aus denſelben beybrin-

gen,

gen, verträgt ſich mit den Thaletiſchen Meynungen, wie ſie Ariſtoteles charakteriſirt, nicht. —— Dem Anaximander hingegen ſchreiben ältere Schriftſteller, unter andern Apollodor beym Diogenes (II, 2), ein Buch περι Φυσεως zu, das auch Plutarch, und Simplicius gekannt haben. War dieſes ächt; und der Inhalt deſſelben, nach den Excerpten des Simplicius (in dem Commentare zu Ariſtot. auſc. phyſ.) zu urtheilen, iſt den vom Ariſtoteles berührten Anaximandriſchen Lehren gemäß; ſo iſt es doch für uns verloren. —— Eine Schrift des Anaximenes, auf welche ſich Diogenes (II, 3) beruft, wird eben durch die Beſchreibung, welche dieſer von ihr macht, der Unächtheit verdächtig. — Vom Pherecydes einem Zeitgenoſſen des Thales und Anaximander, war im Alterthume ein Werk unter dem Titel Επταμυχος berühmt, das eine Theogonie in zehn Büchern enthielt. Pherecydes wird der erſte Proſaiſt der Griechen von einigen Alten genannt; gleichwohl waren ſein Ausdruck, und die ganze Darſtellung ſeiner Ideen, noch völlig mythiſch. —— Auch von den Werken des Anaxagoras iſt keines übrig, und der Verluſt dieſer iſt wegen des philoſophiſchen Genies, und der für jene Zeit bewundernswürdigen phyſikaliſchen Kenntniſſe und Unterſuchungen dieſes Mannes ungemein zu bedauern. Indeſſen aus dem wichtigſten Werke deſſelben τα Φυσικα hat Simplicius in dem oben citirten Commentare beträchtliche Fragmente aufbewahrt. —— Die einzelnen Stellen, aus denen wir itzt die Joniſche Philoſophie ſchöpfen müſſen, ſind unter den folgenden §§ angeführt.

Neuere

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Bayle*-Diction. hiſt. et crit. Art. *Thales. Anaximandre. Anaximenes. Pherecyde. Anaxagore. Archelaus. Diogene.* — *Bruckeri* Hiſtor. crit. philoſ. T. I. — Die beyden Abhandlungen des Abbé de Canaye über das Leben und die Meynungen des Thales und Anaximander in den Memoires de l'acad. des Inſcr. T. X. Deutſch in Hiſmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. I. S. 309. B. II. S. 225. — *Batteux* ſur le Syſteme des homoeomeries d'Anaxagore in den Mem. de l'acad. des Inſcr. T. XXV. Deutſch in Hiſmann's Magazin B. III. — *Meinius* diſſertation ſur Pherecyde, in den Memoires de l'academie de Berlin, de l'annee 1747. Ebendeſſelben Diſſertations ſur Anaxagore; ebendaſelbſt T. VIII. IX. (1752. 1753.) Deutſch in Hiſmanns Magazin B. V. — Tiedemanns Erſte Philoſophen Griechenlands S. 101. — 186. Ebendeſſelben Geiſt der ſpeculativen Philoſophie Th. I. S. 28 — 67. 312 — 349. — *Meiners* hiſt. doctr. de vero Deo P. II. Sect. 1. 5. — Ebendeſſ. Geſchichte der Wiſſenſch. in Griechenl. u. Rom Th. I. B. 2. 5. nebſt den Beylagen. — Geſchichte des philoſ. Verſtandes B. I. S. 167. — Ueber das Syſtem des Thales; von Goeſs, Erlangen 1794. S. oben S. 5. — Ueber den Theismus oder Atheismus der Joniſchen Philoſophen, um welchen ſich ehedem die Geſchichtforſcher der Philoſophie Bayle, Jac. Thomaſius, Cudworth, Reimmann, Budeus, Moßheim, Brucker u. a. ſtritten, ſ. auch Plattners philoſophiſche Aphorismen Th. I. S. 408. (Leipz. 1784). Das Gegenſtück zu der Plattnerſchen Erörterung iſt: *Flatt* diſſertatio de Theismo *Thaleti* abſu-

dicando.

dicando. Tubingae 1785. Vergl. die Recenſion dieſer Abhandlung in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt. St. I.

Zur Geſchichte der Colonieen in Kleinaſien ſind nachzuſehen; *Goguet* de l'origine des arts et des ſciences II. p. 59. (ed. Paris. 1758. 4.) — *Ste Croix* de l'etat et du ſort des colonies des anciens peuples; Philadelphia; 1779 — *Memoires* de l'acad. des Inſcr. T. XVIII. — *Heyne* Commentatt. ſuper epochis *Caſtoris* in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. II, Ebendeſſelben Opusc. acad. Vol. II.

§. 88.

Bald nach dem trojaniſchen Kriege giengen mehrere Colonieen von Griechen aus dem feſten Griechenlande nach Kleinaſien über, theils weil die Volksmenge in ihrer Heymath ſich zu ſehr vergröſſerte, theils weil ſie von andern einwandernden Horden verdrängt wurden. In den neuen Wohnſizzen ſchieden ſie ſich nach den Hauptſtämmen, zu welchen ſie gehörten, in die Jonier, Dorier, und Aeolier. Der fruchtbare Boden, den ſie inne hatten; die Nachbarſchaft von Ländern reich an mannichfaltigen Naturproducten; die Lage am Meere; die Nähe der Inſeln des Archipels; muſten in kurzem eine Handelsverbindung nicht

nur

nur zwiſchen ihnen und den Inſulanern, ſondern auch mit den entferntern Völkern, den Phöniciern und Aegyptiern, veranlaſſen, welche nach und nach immer vielfacher und ausgedehnter wurde. Die natürliche Folge dieſer Handelsverbindung der Kleinaſiatiſchen Griechen war, daß ſie ſich durch Cultur, Wohlſtand und Reichthum über ihre europäiſchen Brüder emporhoben. Daher erhielten auch bey ihnen zuerſt Künſte und Wiſſenſchaften Leben und Gedeihen, und ſie waren es, welche dieſelben durch Individuen aus ihrer Mitte, und durch ausgeſandte Colonieen, nach Griechenland und Unteritalien übertrugen, wo ſie der Vollkommenheit mehr entgegenreiften.

§. 89.

Bey den Joniern entwickelte ſich eine Naturphiloſophie, weniger Werk der Einbildungskraft, als es die bisherigen Syſteme der kosmogoniſchen Dichter geweſen waren, und die eine unabhängigere Aeuſſerung der ſpeculirenden Vernunft verräth. Der Urheber derſelben war Thales aus Miletus, gebohren um die XXXV oder XXXVIII Olympiade, aus einem urſprünglich

lich phönicischem Geschlechte a). In seinen Lehren bemerkt man freylich noch den Einfluß der mythischen Philosopheme seiner Vorgänger; aber er entkleidete doch die dabey zum Grunde liegenden Ideen ihrer Symbole, stützte sie auf eine, wenn gleich sehr unvollständige und mangelhafte, Induction von Beobachtungen über die Natur der Dinge, und dachte sich eben die Principien der Welt mit einer gewissen Deutlichkeit, welche seine Vorgänger nur in unbestimmten Bildern der Phantasie anschauten. Jedem Naturdinge, glaubte er wahrgenommen zu haben, sey ein wässeriges Princip, eine Feuchtigkeit eigen, die zu seiner Erhaltung diene; kein Geschöpf könne ohne Wasser, ohne Feuchtigkeit, fortdauern; dieses sey für dasselbe der Quell des Lebens und der Nahrung. Diese Beobachtung der Wichtigkeit des Wassers zur Erhaltung lebloser Dinge und lebendiger Geschöpfe, die Thales bey einzelnen Naturwesen machte, schien ihm durch die Phänomene bey den Elementen überhaupt, und ihre Entstehungsart, und die Verwandlung derselben in einander, wie die Sinne sie zeigten, nicht bloß bestätigt, sondern auch erklärt zu werden. Die Erde kam ihm, wie ein verdichtetes; die Luft, wie ein verdünntes Wasser;

ſer; das Feuer wiederum, wie eine verdünnte Luft, vor; und ſo war es überall das Waſſer, auf welches, als den elementariſchen Stoff aller Dinge, die Beobachtung ihn hinleitete. So gerieth Thales auf eben den Grundſatz, welchen auch das Orphiſche Syſtem angenommen hatte: Das Waſſer iſt der letzte Grundſtoff aller Dinge, und die Verdichtung oder Verdünnung deſſelben ſind die Mittel, wodurch alle Naturerſcheinungen aus dem Waſſer hervorgehn, und wieder in daſſelbe aufgelöſt werden. b)

a) Zu den merkwürdigern Lebensumſtänden des Thales gehören folgende: Er erwarb ſich durch ſeine politiſche Klugheit bey den Joniern, vornämlich bey ſeinen Mitbürgern in Miler, ein entſcheidendes Anſehn. Nach dem Herodot (I, 170) that Thales den Vorſchlag zur Errichtung eines Joniſchen Bundes, der in Teos ſeinen Hauptſitz haben, das Intereſſe der einzelnen Joniſchen Städte vereinigen, und ihre Freyheit ſichern ſollte. Auch hielt er die Miſeſier zurück, daß ſie ſich nicht mit dem Krösus gegen den Cyrus verbanden, was ſie in der Folge vor der Rache des Cyrus ſchützte. Während des Krieges des Kroeſus mit dem Cyrus befand er ſich bey des Erſtern Heere, und der Sage der Griechen nach gab er dem Krösus, als er das Heer über den Halys führen wollte, den Anſchlag, dieſen Strom durch einen beſondern Canal hinter dem Lager herum, und

und dann in sein gewöhnliches Bette zu leiten, wodurch er in zwey Arme getheilt, und so seicht wurde, daß der Durchgang möglich war. Krösus ist wohl der einzige Feldherr geblieben, der einen solchen Anschlag befolgte, und Thales der einzige Philosoph, der auf diese Art einem Feldherrn seine Einsicht bewährte. Im sechsten Jahre dieses Krieges ereignete sich die Sonnenfinsterniß, die Thales den Jonien vorher verkündet hatte. (Herodot. I, 74. 75.) — Die Reisen des Thales nach Kreta, Phönikien und Aegypten sind historisch zweifelhaft, so wie mehr andre Thatsachen, welche spätere Schriftsteller von ihm erzählen.

b) Die classischen Stellen bey den Alten sind: *Aristot.* Metaph. I, 3. Ausc. phys. I, 6. *Simplicius* in Comment. ad Aristot. Phys. ad h. l. *Ciceronis* Quaest. acad. IV, 37. *Diog. Laert.* Vit. Thal. I, 27. *Sext. Empir.* adv. Phys. I. 4. Pyrrhon. hypotyp. III, 30. *Plutarch.* de decret. philos. I, 3. *Stobaei* eclog. phys. Vol. I. p. 291 ed. Heeren.

§. 90.

Das Wasser an und für sich, welches Thales als das Grundelement der Dinge erkannt zu haben meynte, war ihm zur Begreiflichkeit der Weltentstehung, und der Thätigkeiten und Veränderungen in der Welt noch nicht hinreichend. Er legte also dem Wasser selbst noch ein Princip der Thätig-

keit, der wirksamen Kräfte, bey, und dieses war es, was er das Göttliche, die Weltseele, nannte, weil er für den Begriff der Kraft keine andre Bezeichnung hatte. In diesem und keinem andern Sinne ist sein Lehrsatz zu verstehn: daß die Welt mit Dämonen oder Seelen angefüllt sey, und daß sogar den leblosen Dingen eine Seele einwohne. Er wollte damit andeuten: Jene schöpferische formende Kraft, die wesentliche Eigenschaft des Wassers, als des Grundelements, sey, wie dieses selbst, durch die ganze Welt verbreitet, und folglich auch in jedem einzelnen Dinge wirksam. Die Behauptung scheint auch das Band gewesen zu seyn, wodurch Thales seine Philosophie mit der Volksreligion zusammenknüpfte. Je mächtiger sich in den Gegenständen der Natur die Kräfte oder Dämonen zeigten, desto mehr waren sie über den Menschen erhaben, und erheischten seine Verehrung. Nur verwechselte Thales nicht, wie es in der Volksreligion geschah, die Naturgegenstände selbst mit den Dämonen oder Kräften, welche sie beseelten und regierten.

Aristot. de anima I, 5. ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ἐνόησε, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. — Diese Stelle wird durch eine andre erläutert (De anim. I, 2): Ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν

ὃν ἀποφαίνουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνειν, εἴτε τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

§. 91.

Nach einer Stelle beym Cicero, wo der Epikureer Vellejus, der von ihm redend eingeführt wird, dem Thales die Meynung von einem Weltgeiste zuschreibt, welcher das Wasser zuerst in Bewegung gesetzt, und aus ihm alle Dinge geformt habe, glaubt man sich berechtigt, den Thales für den Lehrer des Theismus zu halten a). Auch stimmen damit die angeblich Thaletischen Lehrsätze, deren Diogenes Laertius, der Verfasser des Gastmals der sieben Weisen, Stobaeus, und einige Kirchenväter erwähnen, z. B. Gott sey ohne Anfang und Ende, und die Welt sey sein vollkommenstes Werk; Gott erkenne die Handlungen und Gesinnungen der Menschen, u. a., völlig überein b). Allein unter dem Weltgeiste hat Cicero entweder nichts anders gedacht, als was Thales selbst darunter verstand: die ursprünglich im Wasser befindlichen und durch die Welt verbreiteten thätigen Principien; oder er hat die Idee des Thales unrichtig aufgefaßt, und sie mit der ihm

geläufigern Vorſtellung des Plato und der Stoiker von der Weltſeele verwirrt. Denn Ariſtoteles ſagt ſehr beſtimmt, daß die ältern Philoſophen vor dem Hermotimus von Klazomenae und Anaxagoras ſämmtlich an phyſiſche materielle Weltursachen geglaubt hätten c). Durch eben dieſes Zeugniß des vertrauteſten Kenners der ältern griechiſchen Philoſophie, und den Geiſt der Thaleſiſchen Lehren, ſo wie der Lehren der nächſtfolgenden Joniker, überhaupt, wird auch die hiſtoriſche Wahrheit der Ausſprüche des Thales über die Gottheit, welche ihm die genannten ſpätern Schriftſteller zutrauen, aufs bündigſte widerlegt.

a) Cic. de natura Deor. I, 10. Wollte man in Cicero's Worte den Weltgeiſt der Stoiker hineindeuten, ſo verträgt ſich auch mit dieſer Deutung die oben angeführte andere Stelle beym Cicero nicht. Quaeſt. acad. IV, 37. — b) Diog. Laert. I, 33. Plutarch. Conviv. Sept. Sap. p. 153. T. II. ed. Baſil. 1538. Stob. Ecl. phyſ. Vol. I. p. 54. Clem. Alex. Strom. II. p. 364. Auguſtin. de civ. Dei VIII, 2. Lactant. div. Inſtit. I, 5.

§. 92.

Die Nachrichten der alten Schriftsteller von den physikalischen, insbesondre den astronomischen, Kentnissen des Thales, sind sehr widersprechend. Daß er seinen Landsleuten, den Joniern, eine Sonnenfinsterniß vorher verkündete, wiewohl er nur das Jahr ihres Eintritts angab, setzt richtigere Begriffe von unserem Sonnensysteme voraus, als er und seine Schüler, der Angabe des Plutarch und Diogenes Laertius nach, gehabt haben sollen, falls er nämlich wirklich auf eigne Beobachtung und Rechnung jene Vorhersagung der Sonnenfinsterniß gründete. Man kann die Zeugnisse dieser Schriftsteller für verdächtig halten; man kann sie auch durch Auslegung mit der Thatsache der vorherverkündigten Sonnenfinsterniß zu vereinigen suchen. Aber man kann auch muthmaaßen, daß Thales vielleicht bey dem Aufenthalte in Aegypten, oder durch der Astronomie kundige Phönicier, die sich des Handels wegen in seiner Vaterstadt aufhielten, die Notiz von der bevorstehenden Sonnenfinsterniß bekam, oder eine mechanische Methode, sie zu berechnen, lernte, wobey es keiner astronomischen Vorkenntnisse bedurfte. Mag aber auch das Resultat, das sich aus der Untersuchung der vorhan-

denen Data ziehen läßt, ſeyn, welches es wolle; ſo iſt es doch für die Geſchichte der Philoſophie ein ſehr merkwürdiger Umſtand überhaupt, daß die Jonniſche Schule anfieng, die Geſtirne als bloße Körper zu betrachten, und ſich von dem Volkswahne losriß, nach welchem dieſelben für göttliche Weſen gehalten und verehrt wurden, wiewohl dieſer Wahn noch lange hernach bey dem großen Haufen herrſchend blieb.

Herodot. I, 75. *Ariſtot.* de coelo II, 13. *Simplicii* Comment. ad h. l. *Diog. Laert.* l. I. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſoph. lib. II. Daß Thales ſich größere Kenntniſſe der Aſtronomie, der Geometrie, der Phyſik erworben hatte, als irgend einer ſeiner Vorgänger, iſt ſehr glaublich. Daß er aber die aſtronomiſchen und geometriſchen Entdeckungen gemacht habe, die er nach dem Eudemus, einem Zeitgenoſſen des Galen, von dem im Alterthume eine Geſchichte der mathematiſchen Wiſſenſchaften vorhanden war, und auf welchen ſich Proklus (Comment. in lib. I. Elem. Euclidis p. 19. ed. Baſil. 1535) beruft, gemacht haben ſoll, iſt höchſt unwahrſcheinlich. Eudem ſchöpfte jene angeblich Thaletiſchen Entdeckungen aus angeblich aſtronomiſchen Schriften des Thales, die von den Alten angeführt werden, und die ihm bald nach des Ariſtoteles Zeit unterſchoben ſeyn müſſen. Ariſtoteles erwähnt in ſeinen Büchern de coelo, in den Meteorologicis, weder jener Entdeckungen des Thales, noch dieſer Schriften von ihm

Viel.

Vielmehr stützt er sich, wenn er Thaletische Lehren berührt, auf die bloße Sage. Ein berühmtes Factum, daß Thales in Aegypten die Höhe der Pyramiden nach ihrem Schatten gemessen habe, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, vorausgesetzt, daß er wirklich Aegypten besuchte. Aber sollte den ägyptischen Priestern diese Methode, Höhen von Körpern zu messen, entgangen seyn? Und könnte sie Thales nicht von ihnen gelernt, und etwa nur auf die Messung der Pyramiden angewandt haben?

§. 93.

Anaximander (geb. Ol. XLII.) glaubte, daß das Wasser, welches Thales, sein Lehrer, zum materiellen Grundprincipe aufgestellt hatte, noch nicht das Letzte sey. Er nahm als Urstoff der Sinnenerscheinungen ein Etwas an, gröber als Luft, und feiner als Wasser a). Diesen Urstoff erklärte er für unendlich, an sich selbst unvergänglich, und legte ihm auch eine von Ewigkeit her wirksame Kraft der Bewegung bey, die sich ebenfalls im Verdichten und Verdünnen äussere, und dadurch die Erscheinungen hervorbringe, und wieder auflöse. Aus der Verdünnung des Urelements entstanden Luft und Feuer; aus der Verdichtung desselben Wasser und Erde.

Wahrſcheinlich wurde Anaximander dadurch bewogen, den Begriff des Thales vom materiellen Grundprincipe zu verändern, daß ihm das Waſſer zur mechaniſchen Erklärung der Möglichkeit der Verwandlung der Elemente in einander nicht tauglich ſchien. Daß er ſich zuerſt zu der Idee eines unendlichen Weltalls erhob, kann man ihm zum eigenthümlichen Verdienſte zurechnen. Uebrigens blieb er dem Syſteme des Thales getreu. Auch nach ihm war das Urprincip der Dinge das Göttliche, und als ſolches durch das Weltall verbreitet, das folglich mit Göttern erfüllt iſt. Die Nachrichten des Plutarch und anderer ſpäterer Schriftſteller von einzelnen phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Meynungen des Anaximander ſind fragmentariſch und ungewiß a). Dahin gehört die Sage von ſeiner Erklärung des Urſprungs der Thiere und Menſchen. Glaublicher iſt die Art, wie er ſich die Entſtehung der Geſtirne gedacht haben ſoll. Unter den Elementen ſtieg das Feuer am höchſten, und bildete eine Feuerrinde um die Welt. Nachdem dieſe ſich ſelbſt zu verzehren anfieng, zerborſt ſie, und aus ihren Trümmern bildeten ſich die Himmelskörper, welche durch den Druck der Luft eine runde Form erhielten.

a) Ari-

Ariſtot. auscr. phyſ. III, 4. de coelo III, 5. *Simplic.* Comment. ad h. l. *Cic.* de nat. Deor. I, 10. Quaeſt. acad. IV, 37. Cicero nennt das Grundelement des Anaximander infinitatem quandam naturae, e qua omnia gignerentur. Diog. Laert. II, 1. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I, 3. *Stob.* ecl. phyſ. Vol. I. p. 293.

b) *Plin.* Hiſt. nat. II, 76. *Plutarch.* Quaeſt. conviv. VIII, 8; de decr. phyſ. philoſ. I, 3. V, 19. *Euſeb.* de praep. evangel. I, 8.

§. 94.

Noch mehr verfeinerte Anaximenes (geb. Ol. LVI.) das materielle Grundprincip der Dinge. Statt des Etwas, dem Anaximander keinen beſtimmten Namen zu geben wußte, das aber doch, ſeinem Begriffe deſſelben gemäß, gröber als Luft ſeyn ſollte, ließ Anaximenes die Luft ſelbſt den Urſtoff der Dinge ausmachen. Sie war ihm der Quantität nach unendlich; verſehen ebenfalls mit einer bewegenden Kraft zu verdichten und zu verdünnen, und durch dieſe giengen aus ihr alle Erſcheinungen hervor, und löſten ſich wieder in dieſelbe auf. Nach ſpätern Schriftſtellern leitete ihn zu der Behauptung, daß er die Entſtehung der Wolken in der Luft beobachtete, hieraus die Verwand-

lung der Luft in Waſſer folgerte, und ana-logiſch ſchloß, daß die Luft überhaupt das Element ſey, welches der Verwandlung in alle Formen fähig wäre. Wie dem Thales das Waſſer, und dem Anaximander ſein unendliches Etwas, ſo war auch dem Anaximenes die Luft das Göttliche. Er hielt ſie daher für den Quell der Kräfte, und des Lebens bey den empfindenden Subſtanzen.

Ariſtot. Metaphyſ. I, 3. *Simplic.* ad Ariſtot. Phyſ. I. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 37. de nat. Deor. I, 10. Plutarch. de decret. phyſ. philoſ. I, 3. Hr. Tiedemann hält, vielleicht durch Cicero's Worte verführt, die Meynung des Anaximanders für philoſophiſcher, als die ſeines Nachfolgers, weil jener ein unbeſtimmtes Grundelement annahm. Aber das Grundelement des Anaximander war nichts weniger, als bloß intelligibel; es war, als das Mittelelement zwiſchen Luft und Waſſer, ſinnlich beſtimmt; nur daß es dem A. an einem Ausdrucke für dieſes Mittelelement gebrach. Unſtreitig that alſo Anaximenes noch einen Schritt weiter, als er. S. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. Th. I. S. 64.

§. 95.

In der Epoche des Thales und Anaximander lebte Pherecydes, aus Syros,

ros, einer der cykladischen Inseln, gebürtig. Dem Inhalte der Bruchstücke zufolge, die von seinem berühmten Werke Επταμυχος übrig sind, dachte er sich drey Principien der Welt, die Zeit (Chronos), die Materie (Chthonia), und den Zeus, oder den Aether. Alle drey Principien waren von Ewigkeit her neben einander vorhanden. Zeus (der Aether) war das thätige Princip, welches die leidende Materie, eine chaotische Masse, formte, durch welches auch die Götter oder die Naturkräfte, und die lebenden und empfindenden Substanzen, entstanden. Ungeachtet Griechenland den Pherecydes einen seiner ersten Prosaisten nannte, so waren doch jene Begriffe noch mythisch von ihm ausgedrückt. Zeus, um Weltschöpfer zu werden, verwandelte sich in den Eros, und wirkte als solcher auf die Materie. Er schuf aus ihr eine geflügelte Eiche, und spreitete ein Gewand über sie her, auf welchem er die Erde und die Wohnung des Ogenus bildete. Der Sinn dieser Symbole ist wohl dieser: Zeus machte die Materie zu einer festen Substanz (der Eiche), theilte ihr Bewegung (Flügel) mit, verlieh ihr die äussere Form (das Gewand), und brachte durch diese Form die Erde und den Ocean hervor. Nach dem

dem Cicero war Pherecydes auch der erste unter den Griechen, welcher als Philosoph die Unsterblichkeit der Seele lehrte, vermuthlich weil er sie für einen Bestandtheil des göttlichen Aethers erkannte.

Aristot. Metaph. XIV, 4. *Diog. Laert.* I, 119. *Maximus* Tyr. in Dissertat. XXIX. *Damascius* de principiis, in *Wolfii* Anecdot. T. III. p. 257. *Sextus* Emp. Pyrrhon. Hypotyp. III, 30. adv. Mathem. X, 360. *Clem.* Alexandr. Strom. VI. p. 621. *Suidas* v. *Pherecydes.* Alle diese Stellen sind vom Herrn Tiedemann sehr gründlich erörtert worden. S. Erste Phil. Griechenl. S. 172 ff. *Pherecydis* fragmenta; coll. *F. G. Sturz*; Gerae. 1789. 8.

§. 96.

Unmittelbarer, als Pherecydes, schließt sich an die erwähnten Jonischen Naturforscher Hermotimus aus Klazomenae an, wiewohl sich bey dem Mangel an genauern Nachrichten von ihm weder seine Zeitepoche bestimmt festsetzen, noch angeben läßt, ob er den Unterricht des Anaximenes benutzt habe. Merkwürdig aber ist er für die Geschichte der Philosophie insbesondre dadurch, daß er auf den Begriff einer verständigen Weltursache ausserhalb der Materie gerieth, und daß

Anaxa-

Anaxagoras ihm vielleicht die Anleitung zu seiner Theorie der Weltschöpfung verdankte. Einiger Erzählungen späterer Schriftsteller wegen, die den Geistescharakter des Hermotimus betreffen: von seinem Hange zu Ekstasen; von seinem Vorgeben, daß seine Seele zuweilen den Körper verlasse, und in überirdischen Regionen umherschweife; von seiner hiedurch veranlaßten ans Wunderbare grenzenden Todesart; hat ein neuerer scharfsinniger Geschichtforscher jene philosophische Erfindung des Hermotimus bezweifelt, zumal da Anaxagoras von den Alten gewöhnlich als der erste Verkünder der Lehre von einer verständigen Weltursache gepriesen wird. Gleichwohl nennt ihn Aristoteles den ersten Urheber der Anaxagorischen Lehre; auch andre erwähnen seiner als eines vorzüglichen philosophischen Denkers; seine Schwärmerey ist Schwärmerey der Speculation, und grade sein Hang zum Grübeln hat vielleicht zu den obigen Erzählungen Grund gegeben, wovon man denn auch das Mährchenhafte abrechnen muß; wäre er bloßer Jongleur gewesen, hätten seinem Andenken die Klazomenier schwerlich einen Tempel geweiht; sondern sie thaten dies wahrscheinlich aus eben der Achtung, aus welcher die Lampsacener den

Anaxa-

Anaxagoras zu Ehren Altäre errichteten. Daß ſein Ruhm bey den folgenden griechiſchen Philoſophen nicht lauter war, als er iſt, rührte vermuthlich daher, daß Anaxagoras die Ideen des Hermotimus weiter verfolgte und begründete, und daß er ſie in Athen vortrug, welches nach ihm der vornehmſte Sitz der philoſophiſchen Muſe wurde. Man vergaß in Athen, um die Diſtinction eines unſrer witzigſten Köpfe hier anzuwenden, über der Entdeckung des Anaxagoras die Erfindung des Hermotimus.

Meiners Geſch. der Wiſſenſch. in Griechenland und Rom Th. I. S. 732. — Die Worte des Ariſtoteles (Metaphyſ. I, 3.) ſind: Φανερως μεν ουν Αναξαγορας ιστερον ἀψαμενον τουτων των λογων· αιτιον δ' εχει πρωτερον Ερμοτιμος ὁ Κλαζομενιος εἰπειν. Vergl. *Plin.* Hiſt. nat. VII, 52. *Sextus* adv. Mathem. IX, 7. *Alexander* Aphrodiſ. ap. Simplic. ad Ariſt. auſc. phyſ. fol. 32a.

Gemeiniglich pflegt man zu den ſogenannten Joniſchen Weltweiſen nur den Thales, Anaximander und Anaximenes zu zählen. Hier werden auch Hermotimus, Anaxagoras, Archelaus, und Diogenes von Apollonia, dahin gerechnet; doch die beyden letztern nur, inſofern ſie unmittelbare Schüler des Anaxagoras wären, und in ihrer Naturforſchung dieſelben Grundſätze mit ihm ver-

verfolgten. Man wird zu dieser Erweiterung des gewöhnlichen historischen Begriffes der Jonischen Schule nicht sowohl durch das vorgebliche Factum berechtigt, daß Anaxagoras ein Schüler des Anaximenes gewesen sey; denn diesem scheint das Zeitalter beyder Männer zu widersprechen; als vielmehr dadurch: daß 1) Hermotimus und Anaxagoras Jonier waren, und bey ihren philosophischen Betrachtungen gewiß von den Meynungen der ältern Jonischen Philosophen ausgiengen; wovon die Spuren im Systeme des Anaxagoras sehr sichtbar sind; daß 2) die Philosopheme der ältern Jonier und die Anaxagorischen gleichsam an Einem Faden successiver Entwickelung aus einander zusammenhiengen. Die Philosophie der Pythagoreer, der Eleatiker, des Heraklit, Empedokles, Demokrit und Leucippus war der Anaxagorischen, dem Hauptcharakter nach, gar nicht verwandt. Pherecydes mag als bloßer Zeitgenosse der Jonier in ihrer Reihe stehn. War er auch wirklich der Lehrer des Pythagoras, so nahm doch dieser in der Speculation eine so originale Richtung, daß sein Verhältniß zum Pherecydes dadurch völlig gleichgültig wird.

§. 97.

Wenn auch Anaxagoras vom Hermotimus die Idee einer verständigen Weltursache empfieng, so kennen wir doch den Weg nicht, auf welchem dieser zum Deismus

mus gelangte. Ueberdem hat Anaxagoras jene Idee zu einer ſolchen Beſtimmtheit erhoben, und ſie in Anwendung auf die Schöpfung der Welt ſo ſorgfältig entwickelt, daß er immer als eigentlicher Stifter des Deismus gelten kann, und die Verehrung verdient, welche ihm nicht nur die alte, ſondern auch die neuere philoſophiſche Nachwelt gewidmet hat. Keiner der Joniſchen Naturforſcher vor ihm hatte ſich mit ſo unabläſſigem Eifer der innern Werkſtätte der Natur zu nähern verſucht, und das Befriedigende der Gründe, welche ſich zunächſt zur Erklärung der Sinnenerſcheinungen darboten, ſo ſtrenge geprüft, wie er. Seine tiefer eindringende, mehr umfaſſende Beobachtung, ſeine raſtloſe Speculation, um die zureichenden Urſachen deſſen, was er wahrgenommen hatte, aufzufinden, zeigten ihm die bisherigen kosmogoniſchen Syſteme ſeiner Vorgänger, als mangelhaft und unzulänglich. Weder bey dem einen, noch bey dem andern Naturelemente traf er die Eigenſchaften an, welche die Erfahrung für ein materielles Urprincip der Dinge vorauszuſetzen ſchien; und vollends die Ordnung und Zweckmäſſigkeit in der Welt vermochte er überhaupt nicht aus der phyſiſchen Beſchaffenheit der Materie zu begreifen. Dieſes leitete ihn einerſeits zu einer neuen

Hypo-

Hypothese von den materiellen Weltprincipien; andrerseits zum Begriffe eines besondern Urwesens, das aus ihnen die Welt der Form nach hervorgehn hieß, das der Baumeister, Erhalter und Regierer des Ganzen sey, was vorhanden ist.

Anaxagoras wurde nach der wahrscheinlichsten Angabe um die LXX Olympiade geboh-ren zu Klazomenae. Während seiner frühern Jugend war Jonien abwechselnd bald von den Athenienſern, bald von den Perſern eingenommen und verheert worden. Dies mag dazu beygetragen haben, daß er in seinem reifern Alter seine Vaterstadt verließ, und zu seinem beständigen Aufenthalte Athen wählte. Unter seinen vertrautern Schülern waren ausser dem Archelaus und Diogenes von Apollonia auch Perikles und der Dichter Euripides Cic. Brut. c. 11. Diod. Sic. I. p. 24. A. Gellii noct. att. XV, 30. Sokrates studirte seine Schriften, war aber schwerlich sein Zuhörer, und hatte vielleicht nicht einmal persönliche Bekanntschaft mit ihm (Plato Phaedon. T. I. p. 220. ed. Bip.). Die geringschätzige Denkart desſelben über Kosmophysik wurde inzwischen wohl hauptsächlich dadurch veranlaßt, daß ihm auch die Anaxagorische, die er am genauesten untersucht hatte, kein Genüge that. Nicht lange vor dem Ende seines Lebens wurde Anaxagoras in Athen der Irreligiosität (ασεβειας) wegen angeklagt. Der Ausgang des Prozesses wird verschieden erzählt. Diog. Laert. II, 12. Plutarch. Vit. Periclis T. I. p. 154. Gewiß aber ist, daß die Ver-

wendung des Perikles eben ſo wohlthätig für den Anaxagoras, als für ſeine Landsmänninn, die Aſpaſia, war; und daß jener nach dem Prozeſſe ſich von Athen nach Lampſacus begab, und dort der Verehrung der Einwohner in einem hohen Grade genoß. Er ſtarb um die LXXXVIII. Olympiade.

§. 98.

Die Hauptſätze der Anaxagoriſchen Kosmophyſik waren folgende: 1) Aus Nichts wird Nichts. 2) Alles Vorhandene folglich iſt ſeinem Daſeyn nach von Ewigkeit her. 3) Aber die Welt iſt nicht von Ewigkeit in ihrer Sinnenform; ſondern urſprünglich exiſtirten zwey ſubſtantielle Principien, ein materielles, und ein denkendes Urweſen (νους). 4) Das materielle Princip iſt ins unendliche theilbar. 5) Jedes unendliche Theilchen enthält in ſich den Grund gewiſſer möglicher körperlicher Qualitäten, oder der Stoff iſt gewiſſer Formen fähig. 6) Weil aber das materielle Urprincip eine Miſchung aller, auch der entgegengeſetzten, Beſchaffenheiten überhaupt iſt, ohne doch eine beſtimmte Beſchaffenheit unter der Form der Sinne auszudrücken, ſo iſt es nicht empfindbar. 7) Die Dinge, ſowie ſie den Sinnen erſcheinen, laſſen ſich

nach

nach ihren gemeinſchaftlichen, oder gleichartigen, Qualitäten in gewiſſe Gattungen abſondern. 8) Dieſe Gattungen der Dinge von gleichartigen Qualitäten exiſtirten ſchon ihrem Weſen nach in der Materie, oder es exiſtirten ſchon urſprünglich die Homoeomerien (ὁμοιομερειαι); (denn aus Nichts wird Nichts;) aber in ihrer chaotiſchen Miſchung unter einander können die Homoeomerien nicht empfunden und unterſchieden, alſo überhaupt nicht vorgeſtellt werden. 9) Die ewige Materie, als der Inbegriff aller möglichen Homoeomerien, d. i. aller möglichen Qualitäten, iſt an und für ſich in Ruhe, und enthält kein Princip der Bewegung; denn die Bewegung ſondert die gemiſchten Qualitäten der Materie, und macht dadurch beſtimmte Qualitäten wirklich; ſie kann daher nicht urſprüngliche Eigenſchaft derſelben ſeyn, da die Materie urſprünglich chaotiſche Miſchung, und als ſolche alle Qualitäten ihrem denkbaren Daſeyn überhaupt nach, aber nicht die Wirklichkeit derſelben ihrem unterſcheidbaren Daſeyn nach, d. i. nicht die beſtimmte Wirklichkeit der Qualitäten unter der Sinnenform, enthält. 10) Die Bewegung erfodert demnach einen Grund auſſerhalb der Materie, eine von der Materie verſchiedene und für ſich beſtehende

Subſtanz. 11) Die Wirkung dieſer auf die Materie kann nur beſtehn im Sondern der chaotiſchen Miſchung der Homoeomerien durch Erzeugung einer innern wirkſamen Bewegung der Materie, und der Zweck dieſes Sonderns kann nur eine neue regelmäßige Verbindung des Getrennten ſeyn. Vermöge dieſes einzig möglichen Zweckes iſt die Urſache der Bewegung ein Verſtand (νους), ein denkendes Weſen. 12) Durch die zweckmäſſige Einwirkung des verſtändigen Weſens ſchieden ſich die Homoeomerien von einander, wurden dadurch empfindbar, und zur Ordnung und Schönheit unter der Sinnenform vereinigt. Es entwickelten ſich die Elemente, und nahmen im WeltGanzen die Stelle ein, welche ihre Natur ihnen einzunehmen vergönnte; Erde und Waſſer ſenkten ſich niederwärts; Luft und Feuer ſtiegen in die Höhe. Irdiſche Steinklumpen wurden bey der Weltſchöpfung durch die Gewalt der empo[illegible]benden Elemente in die Höhe mit [illegible]ſen, erglühten in der obern Feu[illegible] und ſie, ſind die Geſtirne, die ih[illegible] ſchwebend in der Höhe erhält, di[illegible] wenn ſie erloſchen ſind, herabfallen wer[illegible]. 13) Um die Materie zu formen, muß das verſtändige Weſen ſie ganz durchdringen. Der νους, als Schöpfer, iſt folglich eine

Welt-

Weltseele, und diese ist die Quelle nicht nur der physischbewegenden Kräfte, sondern auch des Lebens, der Empfindungsfähigkeit, des Denkens und Wollens in einzelnen Naturdingen. Sie äussert sich aber verschieden nach der verschiedenen Zusammensetzung der Materie in den einzelnen Dingen, welche sie durchdringt. 14) Die Substanz des verständigen Urwesens selbst (Gottes) ist unendlich, nicht aus den Homoeomerien zusammengesetzt, rein und ungemischt. Sie ist ein feuriger Aether, der aber nicht mit dem Elemente der Luft, und auch nicht mit dem gemeinen elementarischen Feuer, verwechselt werden darf. Als Aether umschließt, formt, erhält und regiert sie das Weltall. 15) Die Materie behielt bey der Schöpfung ihre ewige unveränderliche Natur. Bloß sondern und verbinden konnte die Gottheit die in ihr enthaltenen Homoeomerien; aber ihrem Wesen nach die Materie umschaffen, ihr Qualitäten mittheilen, welche nicht ursprünglich in derselben gegründet waren, konnte sie nicht. Die Gottheit hätte in diesem Falle aus Nichts schaffen müssen, und aus Nichts wird Nichts. Die Materie in den einzelnen Dingen strebt daher auch ihrer angestammten Beschaffenheit nach ewig zur alten chaotischen

Miſchung zurück, und darinn liegt der Grund des Vergehns der Sinnenerſcheinungen und des Uebels. Die Weltſeele formt alsdenn den chaotiſchen Stoff von neuem, und ſo iſt ihr immerwährendes Geſchäfft ein Trennen und Verbinden, wodurch ein immerwährendes ſogenanntes Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen bewirkt wird; denn ſeinem Daſeyn nach entſteht und vergeht nichts; die Materie wird nur unaufhörlich getrennt und verbunden.

Dieſe kurze Darſtellung der Anaxagoriſchen Kosmophyſik iſt aus den Fragmenten der Φυσικα des Anaxagoras abſtrahirt. S. *Simplic.* Commentar. ad Ariſtot. Ausc. phyſ. lib. I. fol. 33. b. ſq. fol. 6. 8. —— Vergl. *Plat.* Cratyl. T. III. p. 263. 290. *Ariſtot.* Metaphyſ. I, 3. 4. 7. IV, 4. X, 6. Ausc. phyſ. I, 4. III, 4. VIII, 1. De anima I, 2. III, 4. De generat. animal. I, 18. De Meliſſo, Xenoph. et Gorg. cap. 2. De coelo I, 3. Meteor. I. 3. *Lucret.* de rer. nat. I, 830. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 37. de nat. Deor. I, 11. *Sext.* Emp. adv. phyſ. I, 6. Pyrrhon. hypotyp. III, 33. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I, 3.

§. 99.

§. 99.

Alle angezeigte Lehren des Anaxagoras waren Folgen, welche er aus seiner Beobachtung der Sinnenphänomene zog. Er bemerkte, daß aus den Speisen, von denen der Mensch sich nährt, diese mögen nun einfach oder mannichfaltig seyn, alle Partikeln des Körpers sich bilden und Zuwachs erhalten; daß z. B. das vom Menschen genossene Brodt und Wasser in Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Nägel, Haare übergeht. Da er nun den Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts, festhielt, so schloß er, in den Nahrungsmitteln müßten schon alle die Qualitäten dem Daseyn nach enthalten seyn, welche sich nach und nach aus ihnen entwickelten und empfindbar würden. Warum sie aber nicht in der ursprünglichen Materie empfindbar wären, erklärte er theils aus der chaotischen Mischung der Materie vor der Sonderung derselben, die keine innere Unterscheidung zugelassen habe, theils aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, vermöge deren auch ein unendlich kleiner Theil den Grund gewisser gleichartiger Qualitäten (die Homoeomerie) befassen müsse, der aber doch als unendlich kleiner Theil nicht wahrgenommen werden könne. Es ist hiebey sehr begreiflich, wie er die absolute Ma-

terie auch ein Eins (ἓν) nennen mochte, denn da in ihr vor der Weltschöpfung nichts unterschieden werden konnte, so konnte sie auch nur als ein Etwas überhaupt, folglich als Eins (ἓν) gedacht werden. Seine übrige Schlußreihe auf das Daseyn eines verständigen Wesens ausserhalb der Materie, das der erste Beweger derselben, die Ursache der Sonderung und der neuen zweckmäßigen Verbindung der Homoeomerien wurde; aber doch in Ansehung ihrer Willkühr bey der Schöpfung durch die unveränderliche wesentliche Natur der Materie gefesselt war; ergab sich ganz natürlich aus dem Begriffe der Materie, der das Princip zweckmässiger Wirkungen abgesprochen wurde, welche doch die vorhandne Sinnenwelt ausdrückte. Das eigene Selbstbewußtseyn einer Kraft, die sich durch mechanische Bewegung überhaupt und durch Empfinden, Denken und Wollen insbesondre äussert; die Beobachtung der Thätigkeit ebenderselben im Thier- und Pflanzenreiche, und in den Elementen, je nachdem das Verhältniß war, in welchem sie sich zu ihrem Vehikel, der Materie, befand, mußten ihn auf die Idee einer allgemeinen Weltkraft, die zugleich ein Weltverstand (νους) war, führen, in deren Daseyn das Daseyn aller einzelnen Kräfte in

den

den mechanischthätigen sowohl, als in den empfindenden und denkenden Substanzen, gegründet sey. Als von der Materie verschieden und für sich bestehend ist jener Weltverstand die Gottheit; sofern er aber die Materie durchdringt, und als Bildner, Ordner, Erhalter und Regierer der materiellen Sinnenwelt gedacht wird, ist er die Weltseele. Anaxagoras wurde vom Aristoteles getadelt, daß er die Substanz der Gottheit als feurigen Aether bestimmte. Allein er scheint ihr das Prädicat nur gegeben zu haben, zum analogischen substantiellen Merkmale, damit der Begriff derselben haltbar wäre, und nicht in ein Nichts hinschwände.

§. 100.

Die umständlichere Erörterung der physikalischen und astronomischen Meynungen des Anaxagoras gehört nicht hieher; wohl aber sind noch einige seiner einzelnen psychologischen und logischen Behauptungen werth, hier erwähnt zu werden. Die Seelen der Menschen und Thiere sind Producte der Weltseele; mithin von gleichem Wesen; der Unterschied unter ihnen rührt nur von der verschiednen Zusammensetzung der Materie her, mit welcher sie verbunden

binden sind. Anaxagoras war in dieser Hypothese der Vorgänger des Helvetius; den Vorzug des Menschen vor dem Thiere schränkte er, so wie dieser, auf die vorzüglichere körperliche Organisation ein; und er gerieth auf diese Behauptung durch eine folgerechtere Schlußreihe, als der neuere Weltweise. Weil die Weltseele unvergänglich ist, so sind es nach dem Anaxagoras auch die menschlichen und thierischen Seelen. Ferner die Seelen sind frey, und können wirken, wie es die Natur ihrer körperlichen Organe erlaubt a). In Beziehung auf die menschliche Erkenntniß und ihre Gültigkeit sprach Anaxagoras der sinnlichen Wahrnehmung alle Zuverlässigkeit ab, weil sie nie das Wirkliche der Dinge darstellt. Daher sein berühmter Ausspruch: der Schnee sey schwarz, wie das Wasser, aus dem er entstehe, und in welches er aufgelöst werde. Er wollte damit nur die Trüglichkeit der Sinne in Ansehung der Farbe des Schnees, der doch eigentlich Wasser sey, andeuten. Eben daher ein anderer Ausspruch von ihm: Alle Dinge seyen so beschaffen, wie jeder glaube, daß sie beschaffen seyen. Niemandes Wahrnehmung enthält Gewißheit; es giebt keine objectivgültige sinnliche Wahrnehmung; jeder ist demnach befugt seine Wahrnehmung für gültig, wiewohl

nur

nur für ſubjectivgültig, zu halten b). Daß die Skepſis des Anaxagoras ſich nicht auch auf die Vernunfterkenntniß erſtreckte, und er nicht auf alles Wiſſen Verzicht that, ſcheint ſein übrigens ganz dogmatiſches Syſtem zu beweiſen c).

a) *Ariſtot.* de plant. I, 1. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. V, 25. *Alexander* de fato cap. 2. — b) *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 23. 31. *Sext.* adv. Mathem. VII, 90. 140. Pyrrhon. Hypotyp. I, 13. — c) *Ariſtot.* Metaphyſ. III, 7. IV, 5. *Cic.* Quaeſt. acad. I, 12. *Sext.* Emp. adv. Mathem. VII, 91. In der erſtern Stelle führt Ariſtoteles folgendes Raiſonnement des Anaxagoras an: ὁ δ' Ἀναξαγορας (ἐοικε λογος), εἰναι τι μεταξυ της αντιφασεως· οὔτε παντα ψευδη. ὁταν γαρ μιχθῃ, οὐτε ἀγαθον, οὐτε οὐκ ἀγαθον το μιγμα. οὔτε οὐδεν ἐστιν ἀληθες. Hienach behauptete Anaxagoras: es gebe ein Mittleres zwiſchen widerſtreitenden Realitäten, das keines von beyden ſey. Folglich gebe es nicht unbedingt bloß etwas beſtimmt Wirkliches und etwas beſtimmt Nichtwirkliches. Alſo ſey überhaupt nichts Wirkliches. Sehr ſcharfſinnig hat dies Raiſonnement, als ein logiſches genommen, Hr. Dr. Ständlin erläutert: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 200. Note. Er glaubt, daß entweder Ariſtoteles den Anaxagoras misverſtanden, oder daß dieſer jenes Raiſonnement bloß als einen logiſchen Witz aufgeſtellt habe. Inzwiſchen läßt ſich bezweifeln, daß es Anaxagoras nicht ernſtlich meynte. Man kann jenes

jenes Raiſonnement auf die ſinnliche Wahrnehmung beziehn, und von dieſer nur gilt es höchſt wahrſcheinlich, wegen des, als Beyſpiel, angeführten Objects, des weder Guten noch nicht Guten. Den graden Gegenſatz des logiſchen Seyns und Nichtſeyns hat Anaxagoras ſchwerlich verkannt. Der Klazomeniſche Weltweiſe wollte nur ſagen: die ſinnlichen Wahrnehmungen der Dinge widerſtreiten ſich; etwas ſcheint dem einen ſüß, dem andern bitter; daß eines von beyden wirklich ſey, kann aus der ſubjectiven Wahrnehmung nicht geſchloſſen werden; denn das Object an ſich kann weder ſüß, noch bitter, ſeyn; ἐστι τι μεταξυ της αντιφασεως· ὡστε παντα ψευδη. Παντα begreift denn alles, was von den Dingen, der ſinnlichen Erfahrung, der einzigen realen Erkenntnißquelle, zufolge, gemeynt wird. Die ſinnliche Erfahrung lehrt von der Wirklichkeit der Dinge nichts, inſofern iſt alles falſch. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 347. Ariſtoteles freylich hat der Anaxagoriſchen Theſis einen ſtrengen logiſchen Sinn beygelegt; das erhellt aus ſeiner Beſtreitung. Es iſt daher ein Misverſtändniß zu vermuthen.

§. 101.

Die politischen Revolutionen, welche die griechischen Pflanzstädte in Kleinasien, und vornämlich die Jonischen, erlitten, trugen wohl am meisten dazu bey, daß die wissenschaftlichen Studien von den Kleinasiatischen Griechen vernachlässigt wurden, und daß mit dem Anaxagoras die sogenannte Jonische Schule der Philosophen erstarb. Unter den Schülern des Anaxagoras sind bereits Archelaus aus Athen (der um die LXXXII. Ol. blühte) und Diogenes aus Apollonia (um die LXXX. Ol.) als diejenigen angeführt worden, die sich nach ihm ausschliessend mit kosmophysikalischen Speculationen beschäfftigten, und seine Grundsätze, wenigstens zum Theile, beybehielten. Von dem erstern hat man sehr wenig, und noch dazu sich widersprechende Nachrichten späterer Schriftsteller a). Er scheint sich von seinem Lehrer etwas entfernt, und dem Systeme des Anaximenes wiederum genähert zu haben. Eben dieses that auch Diogenes. Die Schriften desselben sind früh verloren gegangen bis auf eine περι Φυσεως, aus welcher Simplicius einige Stellen, die seine unterscheidenden Meynungen enthalten, aufbewahrt hat b). In diesen leugnet Diogenes

genes die Existenz einer von der Materie abgesonderten göttlichen und verständigen Substanz. Er führt alles, wie die ältern Jonischen Philosophen, auf Ein Grundelement zurück, und glaubte sich hiezu durch den ewigen Wechsel der Erscheinungen, und das unaufhörliche Entstehn und Vergehn derselben aus und in einander berechtigt, welches nicht in dem Grade statt haben würde, wenn zwey unwandelbare Weltprincipien vorhanden wären. Zu dem Grundelemente, das den wesentlichen gleichartigen Stoff aller Dinge ausmache, erhob er die **Luft**, und legte ihr Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Leben, Empfindungsvermögen, und Verstand bey; denn die letztern Eigenschaften mußten ihr zukommen, um die Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit der Welt zu erklären. Diese gieng in mannichfaltige Formen über durch die ihr einwohnende Kraft der Verdünnung und Verdichtung. Vom **Anaximenes** wich **Diogenes** gleichwohl darinn ab, daß er von der Luft eine schon ursprünglich verschiedene wesentliche Beschaffenheit behauptete, vermöge deren sie bald gröber, bald feiner, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald träger, bald beweglicher sey. Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit des Urelements sey auch die

Ver-

Verſchiedenheit der einzelnen Naturdinge in weſentlichen Eigenſchaften herzuleiten. Die Urbewegung des Grundelements, durch welche ſich die Welt formte, hielt er mit dem Anaxagoras für wirbelhaft. Man kann daher vom Diogenes ſagen, daß er Anaxagoriſche und Anaximeniſche Begriffe und Lehren zu vereinbaren, und durch dieſen Synkretismus eine wahre Kosmophyſik aufzuſtellen ſich bemüht habe.

a) *Diog.* Laert. II, 16. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I, 3. —— b) *Ariſtot.* de anim. I, 2. De gener. et corrupt. I, 6. *Simplic.* Comment. ad Ariſtot. ausc. phyſ. fol. 6. 33. *Plutarch.* de decret. phyſ. phil. II, 1. §. 13. 23. 32. III, 2. IV, 16. 18. V, 15. 20. 24. wenn anders in allen dieſen Stellen vom Diogenes Apolloniates die Rede iſt.

Dritte Epoche der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte des Pythagoreiſchen Syſtems.

Quellen: Angebliche Schriften des Pythagoras und der Pythagoreer — *Pythagorae* carmen aureum (χρυσα επη); *Eiusdem* Symbola (ἱερα ἀποφθεγματα) (in den Ausgaben der Gnomiker von Glandorf und Brunck). *Eiusd.* Sphaera diuinatoria de decubitu aegrotorum, ab *Apulejo* latine verſa. S. *Caſp. Barthii* Adverſar. lib. XXX. c. 7. *Eiusd.* epiſtolae ad *Hieronem*, *Anaximenem* etc. in *Thomae Gale* Opuscul. mythолog. phyſ. et ethicis. Cantabrig. 1671. 8. — *Ocellus Lucanus* περι της τȣ παντος φυσιος — *Timaeus Locrius* περι ψυχας κοσμȣ και φυσεως. Die beſte Ausgabe beyder Schriftſteller iſt folgende: *Ocellus Lucanus* de la nature de l'univers; *Timée de Locres* de l'ame du monde; *Lettre* d'*Ariſtote* à Alexandre ſur le ſyſtême du monde. Avec la traduction françoiſe et des remarques, par Mr. l'Abbé *Batteux*, à Paris; 1768. Tomes III. 8. — *Archytae* Tarentini φερομενοι δεκα λογοι καθολικοι; cum epiſt. *Camerarii* Lipſ. 1564. 8; *Eiusd.*

Eiusdem fragmenta *de bono et beato viro*; *de sapientia*; ex *Stobaeo* collecta in: *Gale* opusc. mythol. etc. —— Die Fragmente mehr andrer Pythagoreer und Pythagoreerinnen hat ebenfalls Gale in dem genannten Werke gesammelt. Die Zahl derselben könnte aber, vornämlich aus den Commentaren der griechischen Ausleger des Aristoteles, beträchtlich vermehrt werden. Auf einige von Gale übersehene hat schon Meiners aufmerksam gemacht.

Werke andrer griechischer Schriftsteller über das Leben und die Philosophie des Pythagoras und der Pythagoreer: *Aristotelis* Opera. In diesen, besonders in den Auscultationibus physicis, den Metaphysicis, und den Büchern de coelo, kommen ausführliche, wiewohl immer nur fragmentarische, Nachrichten von der Pythagoreischen Philosophie vor. Aristoteles hatte mehr Werke über die Pythagoreer und ihre Lehren geschrieben, (Diog. Laert. V, 25. Menage ad Diog. VIII, 24), die sich aber nicht bis auf uns erhalten haben —— *Diogenes* Laertius Vit. philos. liber VIII. —— *Sextus* Emp. adv. Mathem. liber X. Pyrrhon. Hypotyp. liber III. —— *Iamblichi* de vita *Pythagorica* liber, graece et latine, illustratus a *Ludolpho Küstero*. Accedit *Malchus* sive *Porphyrius* de vita *Pythagorae*, cum notis *Lucae Holstenii* et *Conradi Rittershusii*. Itemque *Anonymus* apud *Photium* de vita *Pythagorae*. Amstelod. 1707. 4. —— *Iamblichus* in *Nicomachi* Arithm. ed. *Tennulii*; Arnhemiae 1668. 4. — Einzeln zerstreute hieher gehörige Notizen bey Herodot, Plato, Cicero, A. Gellius, Diodor von Sicilien, Plutarch, und den

griechiſchen Auslegern des Plato und Ariſtoteles.

Da dieſe Quellen nicht alle ächt und lauter ſind, ſo müſſen ſie, bevor man aus ihnen ſchöpft, ſorgfältig geprüft werden, inwieferne ſie hiſtoriſche Wahrheit enthalten. Unter den neuern Geſchichtforſchern hat ſich Meiners um dieſe Prüfung das größte Verdienſt erworben. Indeſſen ſind die Reſultate ſeiner kritiſchen Unterſuchungen von andern Gelehrten wiederum beſtritten worden, und manche derſelben dürften auch wegen der ihnen entgegengeſetzten Gründe problematiſch bleiben, oder gewiſſe Einſchränkungen leiden müſſen. Ueberhaupt ſind zur Kritik der Quellen des Pythagoreiſchen Syſtems nachzuſehen: Glandorfs Prolegomena in ſeiner Ausgabe der Gnomiker, die Aechtheit des goldnen Gedichts vom Pythagoras betreffend —— Meiners Recenſion der Glandorfiſchen Ausgabe in der philologiſchen Bibliothek B. I. S. 210. —— Tiedemann's Erſte Philoſophen Griechenlands S. 188. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom S. 578 —— Ueber die dem Pythagoras beygelegten Briefe S. *Rich. Bentleji* Differt. de *Phalaridis* etc. epiſtolis, ex verſ. lat. *Io. D. a Lennep.* Groningae. 1777. — Ueber die Aechtheit der Werke des Ocellus Lucanus, und des Timaeus von Locri, S. Meiners Recenſion von Barteux's Ausgabe dieſer Werke in der Philol. Bibl. B. I S 112. —— Tiedemann's Erſte Philoſophen Griechenlands. S. 191 ff. —— Meiners hiſtor. doctrin. de vero Deo p. 312. Ebendeſſelben Geſch. der Wiſſenſch. B. I. S. 584.

S. 584. — Chriſtoph Bardili Epochen der vorzüglichſten philoſ. Begriffe (Halle 1788.) S. 131. 147. — Tennemanns Syſtem der Platoniſchen Philoſophie B. I. S. 93. — Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 88. — Ueber die Aechtheit der Fragmente des Archytas, und andrer Pythagoreer und Pythagoreerinnen, in Gale's Sammlung, S. Tiedemann's Erſte Philoſophen Griechenlands S. 206. — Meiners Geſch. der Wiſſ. S. 598. ff. — Ueber den hiſtoriſchen Werth der Nachrichten des Ariſtoteles zur Geſchichte der Pythagoreiſchen Philoſophie, und der Schriftſteller nach ihm, aus deren Werken, die für uns nicht mehr übrig ſind, ſpätere Griechen und Römer, namentlich Cicero, Diogenes von Laerte, Sextus, Plutarch, Porphyr, und Jamblich, ihre Angaben entlehnten, S. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. B. I. S. 178. Geſchichte des philoſ. Verſtandes S. 207. B. I.

Für die richtige Beurtheilung und den zweckmäßigen Gebrauch der Quellen der Geſchichte des Pythagoreiſchen Syſtems kann man aus den darüber angeſtellten Unterſuchungen und geführten Streitigkeiten etwa folgende Bemerkungen, als ausgemacht, abſtrahiren: 1) Pythagoras ſelbſt hat nach dem Zeugniſſe des Heraklit beym Diogenes L. (VIII. 6.) Schriften hinterlaſſen (Παιδευτικον, Πολιτικον, Φυσικον); aber dieſe Schriften ſind ſehr früh verloren gegangen. Das ſogenannte goldne Gedicht, und was ſonſt dem Pythagoras zugeſchrieben wird, rühren nicht von ihm

her. Aber das goldne Gedicht hat doch einen Pythagoreer zum Verfaſſer; enthält alſo Pythagoreiſche Ideen und Sprache, die Interpolationen abgerechnet. Aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt es erſt nach dem Zeitalter des Plato und Ariſtoteles entſtanden. Die angeblichen Briefe des Pythagoras ſind offenbare Andichtungen eines Sophiſten oder Rhetors. — 2) Aus den beyden Jahrhunderten nach Pythagoras hat ſich überhaupt keine unbezweifelt ächte Schrift von den Lehren der älteſten Pythagoreiſchen Weiſen bis auf unſre Zeit erhalten. Denn die Aechtheit des Werks des Ocellus Lucanus, ſofern dieſer als einer der älteſten Pythagoreer angenommen wird, iſt höchſt verdächtig, und in Anſehung der Fragmente des Epicharmus iſt es problematiſch, ob dieſe Pythagoreiſche Lehren enthalten, da man den Epicharmus nicht mit Zuverläſſigkeit als einen Pythagoreer kennt. Inzwiſchen kann das Werk des Ocellus dienen, um ſich von dem Pythagoreismus in ſeiner ſpätern Geſtalt einen Begriff zu machen. Das Buch des Timaeus von Locri über die Weltſeele hat, wie aus der genauen Vergleichung deſſelben mit dem Timäus des Plato, die Hr. Tennemann vorgenommen hat, faſt unwiderleglich erhellt, einen Philoſophen zum Verfaſſer, welcher ſpäter als Plato lebte, und den Timaeus des Letztern in einen gedrängten Auszug brachte; wobey es immer nicht unwahrſcheinlich bleibt, daß Plato den Stoff ſeines Timaeus einem ältern verlornen Pythagoreiſchen Werke verdankte. — 3) Die Fragmente des Archytas von Tarent, und andrer Pythagoreer, beym Gale, ſind zum Theile

unächt; zum Theile wenigſtens der Unächtheit verdächtig; aber einige enthalten unſtreitig Pythagoriſche Begriffe; nur ſchon aus einem ſpätern Zeitalter. Ob Ariſtoteles aus den Φερομενοις δεκα λογοις καθολικοις des Archytas ſeine Lehre von den Kategorieen entlehnte, wie Ammonius Hermeae und Simplicius in ihren Commentaren zu dem Ariſtoteliſchen Buche von den Kategorieen behaupten, iſt ſchwer zu entſcheiden. Der Natur des Pythagoreiſchen Syſtems, und der Richtung nach, welche es der Speculation ſeiner Anhänger gab, iſt es gar nicht unglaublich, daß Archytas wirklich der Erfinder der zehn Prädicamente war. Auf der andern Seite iſt aber auch nicht zu leugnen, daß, weder in den logiſchen Dialogen des Plato, noch in den logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſelbſt, eine Spur darauf führe. —— 4) Unter den Schriftſtellern, die nicht Pythagoreer waren, iſt Ariſtoteles der gültigſte Zeuge in der Geſchichte der Pythagoreiſchen Philoſophie. Er hat die zu ſeiner Zeit noch vorhandnen Documente über die Lehren der älteſten Pythagoreer —— denn nur von dieſen ſpricht er gewöhnlich, ſelten von Lehren des Pythagoras ſelbſt — ſtudirt. Allein auch Er kannte ſchon mehr Pythagoriſche Syſteme, oder zum mindeſten mehr Auslegungen eines und deſſelben Syſtems, und es ſcheint ihm ſogar an einem Kriterium der Unterſcheidung des urſprünglichen und eigentlich wahren Pythagoreismus gemangelt zu haben. Denn er ſtellt die abweichenden Lehrſätze der Pythagoreer über dieſelben Gegenſtände nur neben einander, ohne ſich für die einen, oder die andern, als die

ächt Pythagoriſchen, zu erklären. Hieraus ergiebt ſich denn auch der Kanon, daß nicht alle Darſtellungen des Pythagoreismus, die wir bey ſpätern Schriftſtellern, z. B. beym Sextus Empiricus, antreffen, darum als unächt zu verwerfen ſind, weil ſie etwa der Darſtellung einer andern Pythagoreiſchen Partey, welcher Ariſtoteles am häufigſten erwähnt, oder vielmehr, welche man willkührlich als die einzig glaubwürdige annimmt, widerſprechen. Auch wäre es gegen alle hiſtoriſche Analogie, daß der urſprüngliche Pythagoreismus ſich mehr Jahrhunderte hindurch unverändert fortgepflanzt haben ſollte. Gewiſſe Darſtellungen des Pythagoreiſchen Syſtems können alſo ſpätere Abänderungen deſſelben von Pythagoreern ſelbſt ſeyn, und ſind deswegen nicht ſchlechthin als Erdichtungen oder falſche Auslegungen zu verdammen. Von den Darſtellungen des Pythagoreismus, die Ariſtoteles kannte, wußte er ſelbſt nicht, welche die älteſte und richtigſte ſey. — 5) Den Nachrichten über das Leben und die Philoſophie des Pythagoras, welche Diogenes Laertius im achten Buche ſeiner Lebensbeſchreibungen der Philoſophen, aus den Werken des Heraklides Ponticus, Klearch, Dikäarch, Hieronymus, Timaeus, Hermipp, Apollonius von Tyana, Neanthes, Alexander Polyhiſtor, geſammelt hat, iſt nicht zu trauen, theils nach glaubwürdigen Zeugniſſen vom ſchriftſtelleriſchen Charakter dieſer Männer, theils nach der innern Beſchaffenheit ihrer Nachrichten ſelbſt, die entweder offenbar fabelhaft, oder für ſich hiſtoriſch unwahrſcheinlich ſind, oder mit gewiſſen Thatſachen ſich nicht vereinbaren laſſen

laſſen. Eben ſo wenig verdienen Diodor von Sicilien, Moderatus, Nikomachus und Plutarch unbedingtes Zutrauen. Mehr Zuverläſſigkeit haben hingegen die Fragmente des Ariſtoxenus beym Diogenes, und die vom Sextus geſammelten Nachrichten. Die hiſtoriſche Wahrheit der Thatſachen in den Lebensbeſchreibungen des Pythagoras von Porphyr und Jamblich muß nach den Quellen beurtheilt werden, aus denen dieſe Compilatoren ſchöpften. Der Ungenannte beym Photius hat gar keine Glaubwürdigkeit 6) Endlich die Richtigkeit beyläufiger Aeuſſerungen alter Schriftſteller über den Pythagoras, und ſeine Philoſophie, muß nach Wahrſcheinlichkeitsgründen überhaupt, und nach der Uebereinſtimmung mit entſchiedenen Factis geprüft werden.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Schefferi* de natura et conſtitutione philoſophiae *Italicae* ſeu *Pythagoricae* liber ſingularis. Vpſal. 1664. edit. 2. Vitembergae 1701. 8. — *Bayle* Dict. crit. Art. *Pythagore. Timee. Archytas.* — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Die oben angeführten Schriften von Tiedemann und Meiners. Von einzelnen Erörterungen und Abhandlungen über das Zeitalter des Pythagoras, und die Lebensumſtände dieſes Weltweiſen, ſind am merkwürdigſten: *Bentleji* diſſert. de epiſt. Phalaridis etc. — *Henrici Dodwelli* exercitationes duae (wovon die erſte das Zeitalter des Pythagoras betrifft); Londin. 1704. 8. *Eiusdem* de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis diſſertatt. (Sect. XII. p. 137.) Oxon. 1701. — *Guilielmi Loydii* Diſſertatio de chronologia *Pythagorae*; Lon-

din. 1699. 8. — *Jackſon* chronological antiquities Vol II. p. 374. — Die Abhandlungen über das Zeitalter des Pythagoras von *de la Nauze* und *Freret* in den Memoires de l' academie des inſcript. T. XIV. Deutſch in Zimmanns Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. II. Eine ſehr gelehrte und ſcharfſinnige Kritik der verſchiedenen von dieſen Gelehrten aufgeſtellten chronologiſchen Hypotheſen in Anſehung des Pythagoras S. in Meiners Geſch. der Wiſſenſch. B. I. S. 304 ff.

§. 102.

Etwas ſpäter, als die Joniſche Schule der Kosmophyſiker, bildete ſich die Pythagoreiſche Philoſophengeſellſchaft in Großgriechenland; aber ſie erwarb ſich im Alterthume einen ungleich höhern und ausgebreitetern Ruhm, als jene. Pythagoras ſelbſt, ihr Stifter, war dem Thales und ſeinen nächſten Nachfolgern an philoſophiſchem Genie, an Beobachtungskunſt, an wirklicher Erfahrung über Welt und Menſchen, an Kenntniß der Bedürfniſſe ſeiner Zeitgenoſſen, an richtiger Beurtheilung der Mittel, dieſen Bedürfniſſen abzuhelfen, die Menſchheit überhaupt zu einer höhern Stufe veredelter Menſchlichkeit emporzuheben, an kühnem, doch immer von praktiſchem Verſtande gezügel-

zügelten, Unternehmungsgeiste, weit überlegen. Es war ihm nicht genug, zur Stillung der Wißbegierde seiner theoretischen Vernunft ein System über den Ursprung der Dinge aufzustellen, wie es ihm das wahrste scheinen möchte, und dieses wenigen Freunden, die etwa eine ähnliche Sehnsucht nach Wahrheit empfänden, falls sie sich von ihm Beruhigung verhiessen, mitzutheilen. Er ahndete auch in sich eine praktische Vernunft, eine dem Menschen angestammte Regel der Pflicht, und durch diese eine Bestimmung der gesammten Menschheit, die auf einen Endzweck des Weltganzen hinziele, und welcher die Zwecke theoretischer Erkenntniß zwar beförderlich, aber untergeordnet, seyn müßten. Bey dieser Ahndung erwachte in ihm der Plan einer Reformation seiner Zeitgenossen, einer Leitung derselben auf den Weg zur reinen Menschlichkeit, den er in der Ferne zu erkennen glaubte. Vielleicht hat nie ein Weltweiser für seine individuelle Lage, und für den Zustand seiner Mitbürger, einen so edeln und erhabenen Entwurf gemacht, und ihn so vorbereitet, mit so festem Muthe, durch so zweckmässige Mittel, auszuführen gesucht, wie Pythagoras, wenn gleich der Ausgang dem Werthe der Absicht, und der Ausführung, nicht entsprach. Pythago-

ras wollte zunächst auf die kleinen griechischen Freystaaten in Großgriechenland wirken, die zwar durch Cultur ihres Bodens, Handel und äussere Verhältnisse zum Wohlstande erhoben waren, aber welche Unsicherheit ihrer politischen Verfassungen, Anarchie, Factionen, einzelne Tyrannen, zerrütteten. Aufklärung des Verstandes seiner Mitbürger über die Natur der Dinge, über wahre menschliche Bestimmung und Wohlfarth, sollte auf sie wirken. Sie sollte ihre Sitten bessern, ihnen Geneigtheit zu einer weisern Verfassung und Verwaltung ihres Staats einflößen, und sie einerseits von den traurigen Folgen politischer Unordnung befreyen, andererseits dem obersten Ziele der Menschheit, wie Pythagoras es sich dachte, entgegenführen. Es war Schwärmerey eines edeln Mannes, die diese Ideen erzeugte u. nährte; aber eben dieser Mann war auch durch Erfahrung und Nachdenken zu gereift, als daß jene Schwärmerey auf seine Wahl der Mittel zur Realisirung seiner Ideen hätte Einfluß haben können. Nach vollendeter Selbstbelehrung, besonders während seines langen Aufenthalts in Aegypten, trat er in Kroton in Großgriechenland auf, bemächtigte sich der Bewunderung und Liebe des Volks durch hinreissende Reden, deren Inhalt die Weißheit des Lebens war, und gewann in noch höherem Grade die Achtung

und

und das Vertrauen der Edlern im Volke durch seinen Charakter, seine Kenntnisse, sowohl durch die, welche er ihnen eröffnete, als noch mehr durch die, welche er sie von ihm erwarten ließ. Er vereinigte eine kleine Zahl von Freunden, denen er genug Empfänglichkeit des Geistes für seine Lehren, und genug Energie des Charakters zur Theilnahme an seinem wohlthätigen Reformationsplane zutraute, zu einem Bunde, der durch seinen Unterricht erst selbst eine Verbrüderung weiser und guter Menschen werden, und hernach mit gemeinschaftlichen Kräften zur Verbesserung und Beglückung der Zeitgenossen in politischer und moralischer Hinsicht beytragen sollte. Dieser sogenannte Pythagoreische Philosophen-Bund, eben so vortrefflich als einzig in seinen Zwecken, so ausgezeichnet vor dem grossen Haufen durch seine Lebensweise, und grade durch diese so ehrwürdig, mußte bald allgemeinern und höhern Ruhm gewinnen, als einzelne Weise vor ihm hatten gewinnen können. Auch war er nicht lange auf eine kleine Zahl von Auserwählten beschränkt; in Kroton traten mehrere, auch unter Bedingung strenger Prüfung, bevor sie wirklich in die Lehre und das Geheimniß des Bundes eingeweiht wurden, hinzu; nach dem Muster der Pythagoreischen Gesellschaft in

Kro-

Kroton formten ſich ähnliche in andern Städten Großgriechenlands, die ſich an jene anſchloſſen; und Pythagoras war der Erreichung ſeiner Abſicht nahe, Großgriechenland durch weiſe Geſetzgeber und Regenten beglückt, und ihm mittelſt ſeines Bundes auch für die Zukunft dieſes Glück geſichert zu ſehn. Leider hatte die politiſche Tugend der Pythagoreer, wie es bey allen Völkern in ähnlichen Fällen die politiſche Tugend einzelner Individuen oder Geſellſchaften hat, einen harten Kampf mit der Selbſtſucht ſchlechter Demagogen, und ihrer Verbündeten, mit der Rohheit und Zügelloſigkeit einer von dieſen irre geleiteten Volksmenge, zu beſtehn. Leider erlag ſie in dieſem Kampfe durch einen Aufruhr in Kroton, den ein paar jener Demagogen, Cylon und Ninon, anſtifteten, und der den meiſten Pythagoreern in Kroton, auch in andern Städten Großgriechenlands, und ſelbſt dem Pythagoras, das Leben koſtete. Aber mit der Zerſtörung des Pythagoreiſchen Bundes konnte das ehrenvolle Gedächtniß deſſelben unter den Griechen nicht zugleich vertilgt werden; vielmehr wurde durch das traurige Schickſal, welches er erfuhr, die Erinnerung an ſein Verdienſt um Weisheit und Humanität deſto lebhafter und unvergeßlicher; und der Namen, die Lehre, und die Sitte des Pythagoras wurde auch durch

einzel-

inzelne Glieder des Bundes, die der Niederlage des Cylon entgangen waren, erhalten, und in ihren Freunden und Zöglingen bis auf die Zeiten des Plato und Aristoteles fortgepflanzt.

Nach der Berechnung des Hrn. Hofrath Meiners wurde Pythagoras um die XLIX Olympiade zu Samos gebohren. Reisen nach Phönicien, Palästina, Persien und Indien, eine Bekanntschaft mit dem Zoroaster, haben ihm spätere lügenhafte Schriftsteller des Alterthums angedichtet. Gewiß ist, daß er nach Aegypten reiste, mit den dortigen Priestern, und der innern Einrichtung ihres Ordens, von der er in der Folge manches bey seinem Bunde nachahmte, vertraut wurde, und überhaupt sich eine genauere Kenntniß sowohl der ägyptischen Staatsverfassung, der Religion, Hierarchie, Sitten und Gebräuche des Landes, als auch mathematischer und astronomischer Gegenstände, erwarb. Er kehrte nach Samos zurück, verließ aber sein Vaterland, das vom Polykrates tyrannisirt wurde, und kam kurz vor der LX Olympiade nach Kroton, zu einer Zeit, wo wegen der Verheerungen des griechischen Kleinasiens durch die Perser mehrere Schaaren Kleinasiatischer Griechen und Insulaner des Archipels ihre Zuflucht nach Großgriechenland nahmen. Die Zerstörung des Pythagoreischen Bundes, und der Tod des Pythagoras selbst, fallen in die LXIX. Olympiade. Eine genaue, und auch durch die Darstellung sehr anziehende, Schilderung des Charakters des Pythagoras, der Lebensweise des Pythago-

thagoreischen Bundes, und seiner Schicksale, hat ebenfalls Meiners geliefert in der Gesch. der Wissensch. B. I. S. 391 ff.

§. 103.

Erhielten Pythagoras und seine Gesellschaft schon durch die gesetzliche Einrichtung, welcher sie sich selbst unterzogen, durch die äussern Zwecke, die sie beabsichtigten, durch die Mittel, welche sie anwandten, durch die Schicksale, welche sie erfuhren, durch die Folgen, welche der Bund, auch nach der Trennung desselben, mittelst einzelner übriggebliebener Glieder für die nächste Nachwelt hatte, eine große politische Celebrität; so erhielten sie eine noch größere philosophische durch die Originalität, das Tiefsinnige, und die Erhabenheit der Lehren über die Natur und den Ursprung der Welt, und über die Natur und die Bestimmung des Menschen, welche sie aufstellten und verbreiteten. In den philosophischen Forschungen der ältern Griechen zeigt sich nirgends das Streben der Vernunft nach Einheit der Principien so deutlich, als in den Pythagoreischen, und von dieser Tendenz der Vernunft geleitet brachten sie auch ein System zu Stande, das mehr als irgend eines der vorhergehenden die Vernunft zu befriedigen

schien,

schien, und eben hiedurch die Aufmerksamkeit der Denker fesselte. Konnte sich auch in der Folge dieses System nicht behaupten, weil in demselben die Einheit der Principien ausserhalb der Vernunft gesucht wurde, und bot daher die Erfahrung immer Phänomene dar, die nach den Pythagorischen Principien unerklärlich waren; so war gleichwohl der Fortschritt unverkennbar, den die Vernunft mit dem Pythagorischen Systeme zur geahndeten Wahrheit gemacht hatte. Der Samische Weltweise hatte doch einen neuen bisher noch nicht versuchten Weg betreten. Er glaubte zwar zu zuversichtlich, in das Innere der Natur eingedrungen zu seyn, und einen Blick in ihre Gesetzgebung gethan zu haben, der ihn zugleich darüber belehrte, wie der Mensch, seinem Verhältnisse zur Natur nach, mit ihrer Gesetzgebung zusammenstimmen könne und solle. Aber war dieser Glauben immerhin ein bloßer Wahn, so wurde er doch Ursache, daß Pythagoras die Grenzen der Philosophie erweiterte, und zuerst die Idee einer theoretischen Metaphysik, die unmittelbar mit der praktischen verbunden wäre, entwarf. Auch mag er wohl selbst das Unzulängliche seines Systems zuweilen wahrgenommen haben. Wenigstens die Pythagoeeer, seine Schüler, gestanden über die wichtigsten Puncte, die von ihnen nicht aufgelöst wer-

den

den konnten, ihre Unwiſſenheit. Indeſſen einen richtigern Leitfaden, als dem ihr Lehrer folgte, und den er ihnen darreichte, zum Heiligthume der Wahrheit zu gelangen, vermochten weder er, noch ſie zu entdecken. In der That eröffnen ſich, wenn man dieſem Leitfaden nachgeht, Ausſichten, die täuſchend genug ſind, zumal wenn man ſich in das Zeitalter der Pythagoreer verſetzt, wo die Vernunft kaum angefangen hatte, ihre Schwingen zu verſuchen. Deswegen behielt das Pythagoriſche Syſtem ſelbſt für die ſpätern Philoſophen Griechenlands, ſo wie für einige der größten Metaphyſiker des ſechszehnten Jahrhunderts, einen anziehenden Reiz, und wiewohl jene demſelben nicht beypflichteten, ſo konnten ſie doch ſeinem Urheber die Achtung nicht verweigern, die dem philoſophiſchen Talente gebührte, welches ſein Syſtem verräth. Will man auch in unſern Tagen der Pythagoriſchen Philoſophie allen Werth abſprechen; und allerdings kann ſie keinen andern für uns haben, als den jeder originale, aber mislungene, Verſuch eines ſpeculativen Denkers hat, daß ſie zur Warnung dient; ſo iſt doch Pythagoras in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt als Erfinder ehrwürdig, inſofern er ſich zuerſt über die ſinnliche Erkenntniß zur intellectualen erhob, und bey ſeiner Speculation nicht bloß auf das theo-

retiſche

retische, sondern auch auf das praktische Bedürfniß der Vernunft rechnete. An das leztere hatten weder die Jonischen Philosophen vor ihm gedacht; noch dachten die Philosophen nach ihm bis auf Sokrates daran.

§. 104.

Aus den Bruchstücken, welche wir von der Pythagoreischen Philosophie überhaupt besitzen, können wir diese nur im Allgemeinen mit einiger Wahrscheinlichkeit errathen, aber weder mit völliger Gewißheit, noch mit hinlänglicher Deutlichkeit und Vollständigkeit entwickeln. Sie läßt sich in Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten abtheilen. Pythagoras war zu den philosophischen Betrachtungen über die Natur und den Ursprung der Dinge vom Studium der Arithmetik und Geometrie übergegangen, und so vermuthlich auf den Gedanken gekommen, mathematische Begriffe zu Erklärungsgründen der Sinnenwelt zu gebrauchen, da er einmal ihre untrügliche Anwendbarkeit auf die Bestimmung der Größen und Verhältnisse der Dinge bemerkt hatte a). Seine Metaphysik der Natur enthielt daher folgende Grundlehren: 1) Der lezte und

oberste Gattungsbegriff, worauf die Analyse jeder einzelnen Sinnenerscheinung, und der Dinge überhaupt, führt, ist das **Eins** (το ἓν). Dieses dringt sich nicht nur als das erste **Realelement** (der **Materie** nach) eines Dinges, so wie alles Vorhandenen, auf; sondern auch als dasjenige Princip, was einem Dinge seinen **Bestand**, sein **bestimmtes Daseyn** giebt, was es zu **Einem Dinge** (der **Form** nach) macht. Ein Körper läßt sich in Dichten, die Dichte in Flächen, die Fläche in Linien, die Linien in Puncte zertheilen, und so erscheint der Punct als das **Realelement** des Körpers. Soll aber aus diesen Realelementen ein seinem Daseyn nach **bestimmtes** Ding entstehn, so müssen sie zur **Einheit** der **Form** nach verbunden werden. Folglich ist das **Eins** eben so Princip der **Form**, wie es Princip der **Materie** ist. 2) Das Eins, als **Materie** gedacht ohne **Form**, ist das **Gleiche**. Es ist, ohne alle Merkmale. Es ist **unendlich**; denn wenn es das nicht wäre, müßte es Bestimmungen (Grenzen) haben, die ihm doch fehlen. Das Eine als **Materie** gedacht mit der **Form** ist das **Ungleiche**. Es ist, mit Merkmalen, und daher in sich selbst unterscheidbar. Es ist **endlich**; denn es ist bestimmte **Form** und **Materie** sind unzertrennlich verbunden;

oder das Gleiche und das Ungleiche ſind die ewigen Principien der Dinge; ſie ſind in dem ewigen nothwendigen Einem gegeben. 3) Das Ungleiche wirkte von Ewigkeit her auf das Gleiche (die Form auf die Materie), und daraus entſtand die Welt b). 4) Das Ungleiche (die Form) drückt entweder Ein Gerades oder Ein Ungerades aus; denn das Gerade und Ungerade ſind die beyden einzigen Bedingungen der Form, welche die Einheit als Materie zuläßt; und da die Materie unendlich iſt, ſo können auch dieſe Bedingungen der Form ins Unendliche auf ſie angewandt werden. In der Beziehung des Geraden und Ungeraden, als der nothwendigen Bedingungen der Form, auf die unendliche Materie, liegt alſo der Grund der Mehrheit, und ihrer unendlich mannichfaltigen Zuſammenſetzungen. Wie dieſe Beziehung der Form und ihrer Bedingungen auf die Materie möglich ſey, wie folglich die Entſtehung der Mehrheit phyſiſch möglich ſey; das erklärten die Pythagoreer für unbeantwortlich. Es blieb nichts übrig, als eine Addition des Eins zu ihm ſelbſt anzunehmen; was aber doch das eigentliche Problem im geringſten nicht auflöſte c). 5) Das Gerade und Ungerade (die Bedingungen der Form) ſind Zahlverhältniſſe, und nur durch Zahlen

beſtimmbar. Mit den Zahlverhältniſſen ſtimmen auch die Sinnenerſcheinungen aufs genaueſte überein. Daher iſt die Wiſſenſchaft von den Zahlen die Wiſſenſchaft von den Principien der Natur d). 6) Die geraden Zahlen ſind vollkommner, als die ungeraden; denn nicht nur gehn jene immer vor dieſen her, ſondern ſie enthalten auch ein harmoniſches Verhältniß, und der Zweck des ganzen Weltalls iſt Harmonie. Unter den geraden Zahlen ſind wiederum diejenigen die vollkommenſten, in welche und durch welche ſich die meiſten andern Zahlverhältniſſe auflöſen laſſen, die alſo am fähigſten ſind, harmoniſche Verhältniſſe zu bewirken. Die vollkommenſte Zahl von allen iſt deswegen die Dekas.

a) *Ariſtot.* Metaphyſ. I, 5. Εν δε τουτοις, και προ τουτων, οι καλουμενοι Πυθαγορειοι των μαθηματων ἁψαμενοι πρωτων ταυτα προηγον, και εντραφεντες εν αυτοις τας τουτων αρχας των ὀντων αρχας ἐθηκαν ειναι παντων κ. τ. λ.

b) *Ariſtot.* auſc. phyſ. III, 4. και οι μεν (Πυθαγορειοι) το απειρον ειναι το αρτιον (τιθεασι). τουτο γαρ ενπολαμβανομενον, και ὑπο τ περιτ]ε περαινομενον, παρεχει τοις ουσι την απειριαν· σημειον δε ειναι τουτου το συμβαινον επι των αριθμων· περιτ]αμενων

νων γαρ των γνωμονων περι το Εν και χωρις, ὁτε μεν αλλο γιγνεσθαι το ειδος, ὁτε δε ἀν. "Die Pythagoreer nehmen das Unendliche als das Gleiche (αρτιον) an. Denn dadurch, daß dieſes (als unendlich) gegeben iſt, und von dem Ungleichen (περιτ]ε) beſtimmt wird, entſteht die Unendlichkeit der Dinge. Dies erhellt auch aus dem, was ſich bey den Zahlen ereignet. Man ſetze Gnomonen um die Einheit, und weiter fort, ſo entſpringt bald eine ungerade Form (αλλο ειδος), bald eine gerade (ἀν)." —

Herr Tiedemann (Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. I. S. 107) hat, wie ich glaube, dieſe Stelle misverſtanden. Er erklärt das αρτιον und περιτ]ον durch das Gerade und Ungerade, und deutet es von der bloßen Form. Dann wäre die Form im Pythagoreiſchen Syſteme zugleich unendlich und endlich. Dies iſt aber nicht nur mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit dem Geiſte des Pythagoriſchen Syſtems im Widerſpruche. Daher geräth auch Hr. Tiedemann in Verlegenheit. „Man ſieht nicht," ſagt er, „was Ariſtoteles damit will, daß gerades, umſchloſſen vom ungeraden, Unendlichkeit den Dingen verſchafft". Allein dies will Ariſtoteles nicht. Er hat es nur darinn verſehn, daß er das αρτιον und περιτ]ον zweydeutig, bald von dem Gleichen und Ungleichen (der Materie an und für ſich, und der Materie unter der Form), bald von dem Geraden und Ungeraden (den Bedingungen der Form allein) braucht; was auch das Misverſtändniß des Hrn. Tiede-

mann, zumal da er überhaupt nicht in den Sinn des Pythagoreismus eingedrungen iſt, veranlaßt hat. Verſteht man unter dem ἄπειρον und περαίνον, was hier darunter verſtanden werden muß, das Gleiche und Ungleiche, und verknüpft man mit dieſen die im § angegebnen Begriffe, ſo iſt alles klar. Das Factum iſt: "Die Pythagoreer nahmen eine unendliche ſich überall gleiche Materie an. Dieſe iſt mit dem Endlichen, dem Ungleichen, (der Form), verbunden, und wird durch daſſelbe beſtimmt. Weil die Materie unendlich iſt, ſo leidet die Form unendliche Anwendung. Dadurch entſteht eine Unendlichkeit von Dingen. Das beweiſt auch die Natur der Zahlen. Man ſetze den Gnomon um die Einheit, und ſo weiter fort, und es entſtehn ins Unendliche hin bald gerade, bald ungerade Zahlen."

c) Die Pythagoreer ſcheinen ſich das Verhältniß der Materie und Form in der Einheit, wie einen Gegenſatz, gedacht zu haben. Daher gab es einige unter ihnen, die nicht bloß bey den beyden entgegengeſetzten Principien, dem Gleichen Unendlichen, und dem Ungleichen Endlichen, dem Geraden und Ungeraden, ſtehn blieben; ſondern jenen allgemeinen Gegenſatz der Materie und Form weiter analyſirten, und eine Dekas von entgegengeſetzten Principien aufſtellten. Ariſtoteles (Metaphyſ. I, 5.) nennt ausdrücklich den Alkmaeon aus Kroton, der noch mit dem Pythagoras, da dieſer ſchon in hohem Alter war, zuſammengelebt habe, als einen Philoſophen, der eine ſolche pythagoriſche συστοιχιαν zu Stande brachte. Er macht es

ab

aber zweifelhaft, ob Alkmaeon dieſe Idee von den Pythagoreern, oder ob die Pythagoreer ſie von ihm entlehnt hätten, ob ſie alſo urſprünglich Pythagoriſch war? Die Tafel des Alkmaeon hat ſich ſchwerlich in ihrer wahren Ordnung und in ihrer Aechtheit bis auf uns erhalten. Sie iſt an ſich ſelbſt verdächtig, und es finden ſich auch merkwürdige Varianten bey den griechiſchen Auslegern der Ariſtoteliſchen Metaphyſik. So wie ſie in den Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke ſteht, iſt es folgende:

Das Endliche (πεϱας)	Das Unendliche (απειϱον)
Das Ungleiche (παϱιτ]ον)	Das Gleiche (ἀϱτιον)
Das Gerade (ἓν)	Das Ungerade (πληθος)
Das Rechte (δεξιον)	Das Linke (ἀϱιστεϱον)
Das Männliche (ἀϱϱεν)	Das Weibliche (θηλυ)
Das Ruhende (ἠϱεμουν)	Das Bewegende (κινεμενον)
Das Gradlinichte (ευθυ)	Das Krumme (καμπυλον)
Das Liche (φως)	Die Finſterniß (σκοτος)
Das Gute (ἀγαθον)	Das Uebel (κακον)
Das Viereck (τετϱαγωνον)	Das ungleichſeitige Viereck (ἑτεϱομηκες)

Aristoteles fügt hinzu, sey auch Alkmaeon nicht Urheber dieser Tafel entgegengesetzter Principien, so habe er doch ebenfalls solche entgegengesetzte Gattungen der Sinnenerscheinungen behauptet, wiewohl nicht, wie in jener Tafel, zehn bestimmte, sondern unbestimmtermaaßen, z. B. Weiß, Schwarz, Süß, Bitter, Gut, Uebel, Klein, Groß. Die Pythagoreer nahmen denn ihrer Dekas zu Gefallen deren zehn an, und rafften sie willkührlich durch Induction zusammen, da es ihnen an einem sichern Kriterio zur Vollständigkeit gebrach. Es wird übrigens aus der obigen Tafel wahrscheinlich, daß auch die Schrift des Archytas von den zehn Kategorieen ächt sey, und daß Aristoteles seine Prädicamentenlehre dem Archytas verdankte. Hr. Meiners bezweifelt es zwar. Aber warum stellte Aristoteles grade zehn Kategorieen auf? Die Zahl Zehn verräth einen Pythagoreer. Im Wesentlichen ist die obige Tafel, sofern sie für ächt gehalten werden mag, nichts anders, als wie eine Auslegung oder Entwickelung des obersten Pythagorischen Grundsatzes. Sie ist aber nichts weniger, als ein verschiedenes Pythagorisches System, wofür sie Herr Tiedemann ansieht.

d) Aristot. Metaphys. I, 5. Επει δε οι αριθμοι φυσει πρωτοι, εν δε τοις αριθμοις εδοκουν θεωρειν ομοιωματα πολλα τοις ουσι και γιγνομενοις, μαλλον η εν πυρι και γη και υδατι (als welche von andern Philosophen als Urprincipien der Dinge angegeben waren) ὅτι το μεν τοιονδε των αριθμων παθος δικ-

δικαιοσύνη, το δε τοιουδι ψυχη και νους· ἑτερον δε καιρος, και των αλλων, ὡς ειπειν, ἑκαστον ὁμοιως· ετι δε και των ἁρμονικων εν αριθμοις ὁρωντες και τα παθη και τους λογους, επειδη τα μεν αλλα τοις αριθμοις εφαινετο την φυσιν αφομοιωσθαι πασιν, οἱ δε αριθμοι πασης της Φυσεως πρωτοι, τα των αριθμων στοιχεια των ὀντων στοιχεια παντων ὑπελαβον, και τον ὁλον ουρανον ἁρμονιαν ειναι και αριθμον, και ὁσα εισχον ὁμολογουμενα δεικνυναι εν τε τοις αριθμοις και ταις ἁρμονιαις προς τα του ουρανου παθη και μερη και προς την ὁλην διακοσμησιν, ταυτα συναγοντες εφηρμοτ]εν· καν ει τι του πολυ διελιπε, προσεγλιχοντο την συνηρμοσμενην πασαν αυτοις ειναι την πραγματειαν. λεγω δ' ὁσον, επειδη τελειον ἡ Δεκας ειναι δοκει, και πασαν περιειληφεναι την των αριθμων Φυσιν κ. τ. λ.

§. 105.

Eine andere Pythagoreiſche Partey, auf welche Ariſtoteles anzuſpielen ſcheint a), und deren Sextus Empiricus ausdrücklich erwähnt b), nahm die Einheit nicht für das Grundprincip des Materialen ſowohl als des Formalen an, ſondern behauptete zwey Grundprincipien: die

Einheit (ἓν) und die Zweyheit (δυο). Ihre Anhänger waren aber unter ſich ſelbſt in den Begriffen nicht einig, die mit der Einheit und Zweyheit zu verbinden ſeyen. Einige der älteren erklärten die Einheit für leidend, und die Zweyheit, welche ſie als Zunahme (ὑπεροχη) und Abnahme (ἐλλειψις), folglich überhaupt als ein Princip der Veränderung, charakteriſirten, für thätig. Einige jüngere hingegen beſtimmten die Zweyheit als leidend, mithin als Materie, und die Einheit als das thätige Princip. Die letztere Vorſtellungsart liegt in den Nachrichten des Alexander Polyhiſtor beym Diogenes Laertius, des Moderatus, und Nikomachus, vom Pythagoreiſchen Syſteme zum Grunde c). Auch des Sextus Erörterung bezieht ſich auf ſie, und nicht auf die erſtere. Nach ihm unterſchieden die Pythagoreer drey Hauptgattungen von Dingen: ſolche, die abſolut; ſolche, die im Gegenſatze mit andern; und ſolche, die im Verhältniſſe zu andern, gedacht werden. Von der erſtern Gattung ſind: Menſch, Baum, Stein; von der zweyten: Weiß, Schwarz, Süßes, Bitteres, Gut, Böſe; von der dritten: Rechts, Links, Oben, Unten, Ganz, Halb. Alle drey Gattungen aber müſſen in Einem Geſchlechtsbegriffe enthalten ſeyn.

Von

Von den abſoluten Dingen iſt das Eins das Princip, ſowohl der Materie als der Form nach; von den entgegengeſetzten Dingen iſt es die unbeſtimmte Dyas; den Geſchlechtsbegriff der relativen Dinge iſt Sextus übergangen. Offenbar iſt dies Syſtem einer Pythagoriſchen Partey eine unrichtige Auslegung des wahren vom Pythagoras ſelbſt und ſeinen nächſten Schülern aufgeſtellten Grundſatzes. Das Eins wird hier für das beſtimmende Princip erklärt, und die Dyas für das beſtimmbare, grade als ob Pythagoras das Eins und die Dyas als zwey von einander unabhängige Grundprincipien gedacht habe; da er doch vielmehr das beſtimmende und das beſtimmbare Princip zuſammen auf eine Einheit zurückführte, und die Möglichkeit unerklärt ließ, wie die Mehrheit in der Einheit begriffen ſeyn könne. Das ganze Misverſtändniß der ſpätern Pythagoreer ſelbſt wurde wohl dadurch erzeugt, daß es ihnen eben für dieſe Möglichkeit an einem Erkenntnißgrunde gebrach; denn die Entgegenſetzung der Dinge und ihre Relation konnte Pythagoras aus dem Geraden und Ungeraden, den nothwendigen Bedingungen der Form, auf eine befriedigende Weiſe herleiten. Es iſt merkwürdig, daß Plato den Pythagoreismus nach dieſer letzten

leßten unrichtigen Deutung gefaßt hat. Daher konnte er ihn auch eher mit ſeinem eignen Syſteme vereinigen, als ſonſt wohl thunlich geweſen wäre.

a) Ariſtot. ausc. phyſ. I, 6. και εοικε παλαια εινα και αυτη η δοξα, ὁτι το ἐν, και ὑπαρχη και ἀλλοιωσις, αρχαι των ὀντων εισι· πλην ου τον αυτων τροπον· αλλ' οι μεν αρχαιοι τα Δυο μεν ποιειν, το δε Ἐν πασχειν· των δε ὑστερον τινες τουναντιον, το μεν Ἐν ποιειν, τα δε Δυο πασχειν, φασι μαλλον κ. τ. λ.

b) *Sext.* Emp. adv. Mathem. X, 263-276. Pyrrhon. hypotyp. III, 151. fq.

c) *Diog.* Laert. VIII, 25. *Moderatus* ap. *Porphyr.*, Vit. Pythagor. S. 48. 52. *Nicomachus* Theologumen. Arithmeth. ap. *Photium* Cod. CLXXXVII. p. 237. ed. Hoeſchel. Cf. *Iamblich.* in Nicom. Arithm. p. 14. *Simplic.* ad Ariſtot. ausc. phyſ. fol. 39. 253. Nach der Darſtellung, welche dieſe Philoſophen vom Pythagoreismus gaben, haben auch Lucian und Plutarch das Syſtem beurtheilt.

§. 106.

Ueber den wahren Sinn des Pythagoriſchen Grundſatzes: Die Principien der Dinge

Dinge sind die Zahlen, ist unter Aeltern und Neuern viel gestritten worden. Aber der Streit läßt sich aus den so deutlichen Aeusserungen des Aristoteles leicht entscheiden. "Die Pythagoreer", sagt dieser, "lehren, daß die ganze Körperwelt, oder alle empfindbare Substanzen, aus dem mathematischen Eins entspringen; aber sie sondern dieses mathematische Eins nicht von den Dingen selbst ab. Denn sie lassen den ganzen Himmel aus Zahlen hervorgehn, aber nicht aus eigentlichen Einheiten, d. i. nicht aus eigentlich sogenannten Zahlen; sondern aus materiellen Einheiten; denn sie räumen selbst den Einheiten eine Größe (μεγεθος, Materie, Ausdehnung) ein; ob sie gleich ihre Unwissenheit bekennen, wie das Ureins eine Größe haben möge. Andre", setzt Aristoteles hinzu, "nehmen die Zahlen für eigentliche Einheiten, eigentlich sogenannte Zahlen; die Pythagoreer hingegen nicht, welche das Eins zugleich für das Element und für das Causalprincip der Dinge erklären." Es ist also einleuchtend, daß die Pythagoreer, wenn sie behaupteten: die Zahlen sind die Principien der Dinge, die Zahlen in einem Sinne verstanden, der ihrem Systeme ausschliessend eigen war. Sie dachten sie nicht bloß als Zeichen der Quantität, sondern auch der Qualität, und unterschieden

folg-

folglich den mathematiſchen Begriff der Zahl von dem metaphyſiſchen. Legten ſie irgend einer Sinnenerſcheinung eine mathematiſche Figur bey, und glaubten ſie dadurch ihr Weſen zu definiren, ſo war es das Verhältniß der materiellen Beſtandtheile (der materiellen Einheiten) zur (formellen) Einheit, ein Verhältniß, welches zuletzt in dem Eins, das die Materie, wie die Form, in ſich ſchließt, ſeinen Grund habe, worauf ſie alles zurückführten.

Ariſtot. Metaph. XII, 5. οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον εἶναι τὸν πρώτων τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν, καὶ οἱ Πυθαγορειοι δὲ ἕνα τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασι. Τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευαζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν. ἀλλα τὰς μοναδὰς ὑπολαμβανουσιν ἔχειν μεγεθος. Ὅπως δὲ τὸ πρώτον Ἓν συνεστὴ ἔχον μεγεθος, ἀπορεῖν ἔοικασι κ. τ. λ. — Μοναδικοὺς τε τοὺς ἀριθμοὺς πάντες εἶναι τιθεασι, πλὴν τῶν Πυθαγορειων, ὅσοι τὸ Ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων — Man ſieht inzwiſchen aus dieſer lehrreichen Stelle des Ariſtoteles, wie verſchiedener Meynung bereits die ältern Pythagoreer über die Bedeutung ihres Grundprincips geweſen ſind. Die ſpätern Geſchichtforſcher, durch

durch die Irrthümer einiger alten Schriftsteller, und sogar einer Pythagoräischen Partey selbst, verleitet, haben jenes Grundprincip auf eine zweyfache Art ausgelegt. Entweder sie nahmen die Zahlen im gemeinen Sinne des Worts für bloße arithmetische Zeichen, wie Meiners; oder für Zeichen abstracter Begriffe, so daß das Zahlensystem des Pythagoras im Wesentlichen nichts anders, als die Ideenlehre des Plato sey, wobey sie denn auch historisch darzuthun suchten, daß Plato seine Ideenlehre aus Pythagoreischen Schriften geschöpft habe. Bey der ersten Auslegung erscheinen Pythagoras und seine Schüler als sehr unphilosophische Schwärmer. Wie konnten Köpfe, die uns durch ihre Politik und Moral Achtung abnöthigen, die das spätere Griechenland als die aufgeklärtesten Menschen der nächsten Vorzeit pries, in arithmetischen Zahlen und deren Constructionen ihr metaphysisches Heil finden? Wie hätte ein solches System, das sich dem ersten Scharfblicke eines Denkers als ungereimt verrathen mußte, sich so lange behaupten, und selbst einen Plato zum enthusiastischen Bewunderer gewinnen können? Freylich, sagt schon Sextus, ist nichts so ungereimt, was nicht ein Philosoph einmal geträumt hätte. Diese traurige Erfahrung, die der philosophirenden Vernunft nicht zur Ehre gereicht, hat man denn auch benutzt, um das Phänomen jener vermeyntlich-Pythagoreischen Philosophie zu erklären. Aber sie leidet in dem vorliegenden Falle gar keine Anwendung. Entweder waren Pythagoras und seine Freunde nicht so gebildete geistvolle Menschen, nicht so tiefsinnige Denker, wie sie das

philoſophiſche Alterthum einmüthig ſchildert, oder ihre Metaphyſik war nicht ſo handgreiflich albern, wie ſie nach der obigen erſten Auslegung des Pythagoriſchen Grundſatzes geweſen ſeyn ſoll. Unter dieſem Dilemma hatte man nur zu wählen, und das Gegentheil des erſten Satzes iſt zu ſehr durch die Geſchichte bewährt, als daß man nicht den zweyten ſchon a priori hätte für richtig halten ſollen, wie er denn in der That nach dem im § beygebrachten Zeugniſſe des Ariſtoteles, ſo bald es nur gehörig verſtanden wird, der richtige iſt. Die zweyte Auslegung gründete ſich theils eben auf das Bedürfniß, das Pythagoriſche Syſtem vom Vorwurfe des Unſinns, der nach der erſten Auslegung auf daſſelbe zurückfällt, zu befreyen; theils auf zu weit getriebene Folgerungen aus hiſtoriſchen die philoſophiſchen Studien des Plato betreffenden Datis. Jenen Vorwurf kann man durch den wahren Begriff vom Pythagoreismus gradezu ablehnen; und aus dieſen erhellet nichts weiter, als daß Plato Meynungen einer ſpätern Pythagoriſchen Parey, die nicht die Meynungen der älteſten Pythagoreer waren, in ſein Syſtem verwebte, oder demſelben verähnlichte. Die älteſten Pythagoreer trennten die Zahlen nicht von der Materie; ſie glaubten an keine von der Sinnenwelt unabhängige und für ſich beſtehende intelligible Zahlenwelt. Plato aber trennte die Ideen von der Materie, und dachte ſich eine beſondere Idealwelt, nach deren Muſter die Sinnenwelt geformt ſey. Dieſer Unterſchied des ächt Pythagoriſchen und Platoniſchen Syſtems iſt weſentlich. — Beyde Auslegungen neuerer Geſchichtforſcher vom Pythagoriſchen Grundſatze ſind demnach zu verwerfen,

ſen. Es bleibt keine andere übrig, als die im § angeführte Ariſtoteliſche, die ſich auch an ſich ſelbſt der Vernunft empfiehlt, und der muthmaaßlichen Vernunftkultur einer der berühmteſten philoſophiſchen Schulen des Alterthums, bevor ihre Lehren von ſpätern Anhängern gemisdeutet wurden, am angemeſſenſten iſt — S. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. B. 1. S. 523 und die erſte Beylage S. 559. — Ueber die Idenität des Pythagoriſchen Zahlenſyſtems und der Platoniſchen Ideenlehre S. *Brucker* de convenientia *numerorum* cum *ideis* Platonis in *Schelhorn* Amoenitatt. literar. T. VII. p. 174. Meiners Vorrede zum zweyten Bande der Geſch. der Wiſſenſch. S. 22. Pleſſing's Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums B. II. Th. 1. S. 63. ff. Hr. Pleſſing ſucht die Metaphyſik des Plato in allen Religionen und Philoſophemen des Alterthums überhaupt, weil er einmal vorausſetzt, daß ſie darinn zu finden ſey. Er findet ſie denn auch in der Pythagoreiſchen Philoſophie. Aber ſein Fund iſt eine eben ſo in der Luft ſchwebende Hypotheſe, wie es das Reſultat ſeines ganzen Werks iſt. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. I. S. 104. Den Unterſchied des Platoniſchen und Pythagoriſchen Syſtems hat Ariſtoteles öfter auseinandergeſetzt. S. Auſc. phyſ. I, 6. Metaphyſ. I, 6. ibid. lib. XII. und in mehrern der ſchon angeführten Stellen.

§. 107.

Man kann ſich wohl die frohe Ueberraſchung denken, welche der Samiſche Weltweiſe empfunden haben mag, als er durch Schlüſſe von den Sinnenerſcheinungen zu einer oberſten Einheit, dem Principe der Materie, wie der Form, hinaufgeſtiegen war; als er in Zahlen und Zahlverhältniſſen die Erkenntnißgründe der Natur zu entdecken glaubte; und als er wirklich beym Herniederſteigen von den Zahlprincipien zur Natur, bey der Anwendung jener zur Erklärung dieſer, die Richtigkeit ſeiner Speculation in einer Beziehung, welche ihm am erſten merklich werden mußte, beſtätigt ſah. Denn in der That, ſoweit es bey der Sinnenwelt auf Gröſſe und Verhältniſſe derſelben ankomt, waren die Pythagoriſchen Principien untrüglich, und führten ihre Evidenz mit ſich. Daher auch der Enthuſiasmus, mit welchem ſich die Pythagoreer oft in die Bewunderung ihres Zahlenſyſtems verloren. Aber jene erſte frohe Ueberraſchung des Samiſchen Weltweiſen und ſeiner Freunde mußte in eben dem Grade wieder abnehmen und verſchwinden, als ſie die Zahlprincipien unzulänglich fanden, um alle Sinnenphänomene, und ſelbſt mehrere der allgemeinſten und gewöhnlichſten, daraus herzuleiten.

Ari-

Ariſtoteles hat hier vortreflich gegen die Pythagoreer argumentirt. Zwar haben nicht alle ſeine Gegengründe gleiches Gewicht; z. B. der Tadel des Pythagoreismus, daß nicht darin gelehrt werde, woher die Bewegung rühre, wie die Veränderung möglich ſey, trifft dieſen nicht; denn Bewegung und Veränderung ließen ſich aus der Form, deren Weſen Thätigkeit, und ein ewiger Wechſel des Geraden und Ungeraden iſt, erklären. Indeſſen, daß die verſchiedenen Beſchaffenheiten der Elemente, insbeſondere das Leichte, das Schwere, das Warme, das Kalte, nicht aus der Beſchaffenheit der Zahlen einzuſehn ſeyn; daß die Mannichfaltigkeit der Sinnenerſcheinungen überhaupt aus der Natur der Zahlen und möglicher Zahlverhältniſſe nicht zu begreifen ſey; daß nicht einleuchte, warum außer den angenommenen Zahlen und ihren Qualitäten nicht auch noch andre Zahlen mit andern Qualitäten vorhanden ſeyn könnten; daß die Verſchiedenheit der Weltregionen, welche die Pythagoreer glaubten, ſo wie die Verſchiedenheit der in ihnen enthaltenen Gegenſtände, aus dem ſich gleichen Weſen der Zahlen ſchlechterdings nicht folgen: das ſind unwiderlegliche Gründe, die Ariſtoteles dem Pythagoreismus entgegenſetzt. Weder dem Pythagoras, noch den Pythagoreern,

blieben dieſe Schwierigkeiten verborgen; gleichwohl wußten die letztern keine beſſere Metaphyſik; das Αυτος εφα wurde ihnen ein Geſetz des Glaubens; ſie ſchränkten ſich auch bloß darauf ein, die mathematiſche Natur der Körperwelt zu beſtimmen, und ihre Unterſuchung der Natur der Elemente, und aller einzelnen Sinnenerſcheinungen überhaupt, ſelbſt aller intelligibeln Objecte, gieng nicht über die Figur und Zahlgröße derſelben hinaus.

Ariſtot. Metaphyſ. I, 7. Nach dem Hermias (Irriſio philoſophor. gentil. p. 179.) gaben die Pythagoreer dem Feuer eine pyramidaliſche, der Erde eine kubiſche, der Luft eine achteckichte, und dem Waſſer eine zwanzigeckichte Figur. Aber auf dieſe Angabe kann man nicht mit Sicherheit bauen. Vielleicht entlehnte Plato jene Beſtimmungen der Elemente aus dem Werke eines ſpätern Pythagoreers, und aus Plato's Werken lernte ſie Hermias kennen. Ob die älteſten Pythagoreer die Elemente ſo beſtimmt haben, iſt ſehr problematiſch. Ariſtoteles erwähnt dieſer Beſtimmungen gar nicht.

§. 108.

Nach dem Pythagoriſchen Begriffe war die Materie unendlich. Die Form mochte alſo immerhin eine Welt bilden, ſo blieb doch

ch jenſeit derſelben ſtets ein Unendliches
rig, ſowohl in Beziehung auf den Stoff,
auf eine mögliche Bildung. Die Welt
webt in dieſem Unendlichen. Aber es hat
en zweyfachen Charakter. Erſtlich es iſt
ther (πνευμα); als ſolches Princip des
ens, der Seele; folglich das beſtimmende
incip, und mit der Form identiſch, die,
Kraft, unendlich, nicht der Ausdeh-
ng, ſondern der möglichen Wirkung
h, mit der geformten Welt nicht zu ver-
hſeln iſt. Zweytens es iſt Raum. Von
den iſt die Welt durchdrungen. Der
te iſt nothwendige Bedingung der Welt-
ſtehung und Welterhaltung. Der
dere iſt nothwendige Bedingung der Un-
ſcheidung der Zahlen, und folglich auch
Subſtanzen, die ſonſt in einander fallen,
nicht unterſcheidbar ſeyn würden. Die
glichkeit des Zuſammenhanges beyder
der Welt drückten die Pythagoreer da-
h aus, daß dieſe die ätheriſche Lebens-
t zugleich mit dem Raume unaufhörlich
hſam einathme. Da der Raum als
erſte Bedingung der Mehrheit vorge-
t wurde, ſo iſt wahrſcheinlich, daß ſie
elben eben ſo mit der Materie identiſch
ten, wie den Aether mit der Form,
beyde zur nothwendigunzertrennlichen
heit verknüpften. Denn das Princip der

Form iſt Einheit, und das Princip des Raumes ebenfalls.

Ariſtot. auſc. phyſ. IV, 6. Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ, ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενὸν, ὁ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς οὖτος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορισμοῦ· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον (die Materie) ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. Das Einathmen des Aethers und Raumes bey der Welt war nur ein bildlicher Ausdruck der Pythagoreer, um die Idee zu bezeichnen, daß beyde die Welt durchdringen. Man muß auf die Armuth der damaligen metaphyſiſchen Sprache Rückſicht nehmen "Nach Thales", ſagt Hr. Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. I. S. 123), „behaupteten die Pythagoreer, es ſey die Welt ein lebendes thieriſches Weſen, dem ſie auch das Athemholen glaubten beylegen zu müſſen. — Das heißt die Meynung eines alten Philoſophen buchſtäblich, aber nicht ihrem wahren Sinne nach, darſtellen. Die Pythagoreer dachten ſich die Welt eben ſo wenig als ein thieriſches athemholendes Weſen, wie Thales.

§. 109.

Wie unter den Zahlverhältnissen die **Dekas**, so ist unter den Figuren die **runde** die vollkommenste. Die Pythagoreer hielten deswegen das Weltganze für rund. Vom **Mittelpuncte** desselben geht die Wirkung des **formenden Aethers** aus. Hier ist also der **Urquell** der **Weltseele**, das **Göttliche** im Weltalle, die **heilige Wache** des **Zeus**. Die Substanz der Weltseele nahmen die Pythagoreer vermuthlich als **feurig** an, weil die Natur des **Feuers** die reinste zu seyn scheint, ihm die schnelleste Bewegung eigen ist, und es den erhabensten Ort im Universum erreicht. Dieser erhabenste Ort ist gleichwohl, insofern von ihm alle **Weltentstehung** ausgehn soll, immer der **Mittelpunct** des Universums; eine Bemerkung, die dem **Aristoteles**, und andern Kritikern des Pythagoreismus, auch den neuern, entgangen ist, welche meynen, es rügen zu müssen, daß **Pythagoras** die Weltseele in die Mitte des Universums setzte, wozu er doch seinen Begriffen nach berechtiget war. Sofern die Weltseele feuriger Natur ist, und ihren heiligen Urquell in der Mitte des Weltalls hat, wird sie auch von den Pythagoreern das **Centralfeuer** genannt. Um dasselbe herum bewegt sich der ganze Stern-

Himmel mit der Erde in zehn abgemeſſenen von einander verſchiedenen Kreiſen. Die einzelnen Himmelskörper, die zu jedem dieſer Kreiſe gehörten; die verſchiedenen Weltregionen und ihre beſondern Eigenthümlichkeiten, welche die Pythagoreer glaubten, laſſen ſich nicht mit Zuverläſſigkeit beſtimmen; da die Ideen der älteſten Pythagoreer ſelbſt hierüber verloren ſind, Ariſtoteles die Dekas der Sphären nur im Allgemeinen berührt, und die Nachrichten der ſpätern Schriftſteller ſich widerſtreiten. Durch die Dekas der Sphären drückt aber das Weltall ſeine höchſte Vollendung aus. Die regelmäſſige Bewegung der Sphären in ihren Diſtanzen bewirkt eine harmoniſche Muſik, und dieſe iſt der berühmte Sphärengeſang oder Weltchoral der Pythagoreer: eine der kühnſten erhabenſten Phantaſieen, die je eine menſchliche Einbildungskraft hervorgebracht hat. Die Erdbewohner hören jene Muſik der Welten nicht, weil ſie beym Eintritte ins Leben gleich von ihr betäubt, und dadurch für ſie unempfindlich werden.

Pythagoras vereinigte hier ſein Syſtem aufs genaueſte mit der aſtronomiſchen Erfahrung. Denn es leidet wohl kaum noch einen Zweifel, daß er unter ſeinem Centralfeuer die Sonne verſtand, und folglich die Erde nebſt den Planeten und dem ganzen Stern-

Sternhimmel ſich um dieſe herum bewegen ließ, der damals allgemeingeltenden Vorſtellungsart entgegen, die ſo ſehr durch die ſinnliche Wahrnehmung beglaubigt zu werden ſcheint, daß die Erde in der Mitte des Weltalls ſey, und Sonne, Mond und Sterne ſich um dieſe herumdrehten. "Die Pythagoreer behaupteten", ſagt Ariſtoteles, "daß das Feuer in der Mitte ſey, die Erde aber ſey eines der Geſtirne, bewege ſich um daſſelbe, und bewirke dadurch Tag und Nacht". (Ariſtot. de coelo II, 13. Εναντιως οἱ περι την Ιταλιαν, καλουμενοι δε Πυθαγορειοι, λεγουσι· επι μεν γαρ του μεσου πυρ ειναι φασι, την δε γην ἑν των ἀστρων ουσαν κυκλῳ φερομενην περι το μεσον νυκτα τε και ἡμεραν ποιειν. Vergl. *Batteux* hiſtoire des cauſes premieres (à Paris 1769. 8.) nach der deutſchen Ueberſetzung (Leipz. 1770. 8) S. 143. Eberhard's neue vermiſchte Schriften B. II.) Alſo auch die Bewegung der Erde um ihre eigene Axe war Pythagoriſche Lehre. War der ſamiſche Weltweiſe von dieſen Meynungen ſelbſt Erfinder, wie er es doch nach aller Wahrſcheinlichkeit war, ſo hat er durch ſie allein ſchon gerechten Anſpruch auf Unſterblichkeit des Ruhmes erworben. Den Aegyptiern verdankte er ſie gewiß nicht; denn ſonſt wären ſie zu Ariſtoteles Zeit unter den Griechen allgemeiner bekannt geweſen, und dieſer würde ſie nicht ſo ſeltſam gefunden, und aus der gemeinſinnlichen Wahrnehmung zu widerlegen geſucht haben. Hätte ein ſpäterer Pythagoreer ſie aufgeſtellt; er hätte nicht Anſehn genug gehabt, Gläubige zu gewinnen; oder dieſe hätten doch ſchwerlich

das Andenken ſeines Namens untergehn laſſen.

Einige jüngere Pythagoreer, Philolaus (beym Stob. ecl. phyſ I. p. 488. Vol. I. ed. Heeren), Timaeus Locrus (de anim. mundi ap. *Gale* Opuſc. mythol. p. 550) und Alexander Polyhiſtor (beym Diog. Laert. VIII, 26.) unterſcheiden das Centralfeuer von der Sonne, nehmen jenes als in der Mitte des Univerſums für ſich befindlich an, und laſſen die Sonne ſelbſt ſich um das Centralfeuer bewegen. Allein es iſt erſtlich an und für ſich nicht zu vermuthen, daß Pythagoras die Exiſtenz eines unſichtbaren Centralfeuers ſtatuirt hätte, wofür ihm die Anſchauung nie einen Beweis gewähren konnte. Zweytens die oben angeführte Aeußerung des Ariſtoteles, der doch als der glaubwürdigſte Zeuge vom Pythagoreismus gelten muß, iſt zu offenbar dawider. Hrn Tiedemanns Conjectur (Erſte Philoſophen Griechenlands S. 448), wodurch er die Ariſtoteliſche Nachricht mit den Angaben der jüngern Pythagoreer reimen will, daß die Worte ἡμεραν τε και νυκτα ποιειν in jener untergeſchoben ſeyn, iſt gar zu gewagt und ohne allen Grund im Texte; und ſeine Erklärung derſelben, falls man ja dieſe Worte beybehalten wolle, daß aus dem Commentare des Simplicius (ad Ariſtot. de coelo fol. 124) τῃ προς τον ἡλιον σχεσει zu ſupplirẽ wäre, wobey der Sinn herauskäme, daß die Erde nicht durch ihre Bewegung um das Centralfeuer, ſondern durch die Bewegung um ihre eigene Axe in ihrem Verhältniſſe zur Sonne, Tag und Nacht

Nacht bewirke, iſt hier nicht anwendbar wegen der im Ariſtoteliſchen Texte vorhergehenden Worte: την δε γην εν των κατω ουσαν κυκλω φερομενην περι το μεσον; denn das μεσον kann nachdem Zuſammenhange ſchlechterdings nicht vom Mittelpuncte der Erde verſtanden werden; es iſt vom Mittelpuncte der Welt (dem Centralfeuer) die Rede. Die verſchiedenen Namen übrigens, welche die Pythagoreer dem Centralfeuer gaben, konnten ihm beygelegt werden, auch wenn dieſes in die Sonne geſetzt wurde. Unter den neuern Geſchichtforſchern haben auch Brucker (Hiſt. crit. philoſ. T. I. p. 1062) und Meiners (Geſch. der Wiſſenſch. B. I. S. 522,) den Pythagoreern die Behauptung von einem für ſich beſtehenden Centralfeuer zugeſchrieben, wiewohl allem Anſcheine nach mit Unrecht.

Die Pythagoreer nahmen auch eine Gegenerde (αντιχθων) an, die aber unſichtbar ſey, weil ſich der Erdkörper beſtändig zwiſchen ihr und der Sonne bewege. Sie glaubten eine ſolche Gegenerde, theils um die Dekas der Sphären herauszubringen, theils um die Sonnenfinſterniſſe daraus zu erklären. (Ariſt. Met. I, 5. και τα φερομενα κατα τον ουρανον δεκα μεν ειναι φασιν· οντων δε εννεα μονον των φαινομενων, δια τουτο δεκατην την αντιχθονα ποιουσι. Dieſe Stelle dient einer andern (de Coelo II, 13.) zur Erläuterung). Andre Pythagoreer hatten an Einer Gegenerde nicht genug; ſie erdachten deren mehrere, die zuweilen zwiſchen die Erde

Erde und den Mond träten. Deswegen wären mehr Mondfinſterniſſe, als Sonnenfinſterniſſe.

Den verſchiedenen Begriffen vom Centralfeuer und den Gegenerden, welche unter den ſpätern Pythagoreern herrſchten, hat man es wohl hauptſächlich beyzumeſſen, daß auch die Berechnungen der Pythagoriſchen Dekas der Sphären, die bey den Alten vorkommen, ſo abweichend ſind. Etwas Zuverläſſiges kann darüber, wie im § bemerkt iſt, nicht ausgemacht werden. Nach dem Philolaus (beym Stobaeus ed. phyſ. p. 488. ed. Heeren) iſt der göttliche Aether Olymp die äuſſerſte Grenze des Weltalls. Auf dieſen folgt der Sternhimmel (κοσμος), wo Regelmäſſigkeit und unwandelbare Ordnung regieren. Dieſer begreift die Sonne, den Mond, und die fünf Planeten in ſich. Nächſt ihm der Luftthimmel, oder die ſublunariſche Weltregion, wo die Veränderlichkeit thront, und in welcher die Erde und Gegenerde enthalten ſind, die ſich um das Centralfeuer drehn. Nähme man nach dieſer Beſtimmung das Centralfeuer und die Sonne identiſch, ſo iſt die Dekas der Sphären richtig: der Olymp, die fünf Planeten, der Mond, die Erde, die Gegenerde, die Sonne oder das Centralfeuer. Unterſcheidet man aber die Sonne vom Centralfeuer, ſo kommen elf Sphären heraus — Der angebliche Timaeus (Opusc. mythol. *Galii* p. 550.) berechnet die Dekas der Sphären auf eine ähnliche Weiſe, wie Philolaus; nur läßt er die Gegenerde weg. Der Ungenannte beym Photius (Cod. 259.) aber nimmt gar zwölf Weltkreiſe an,

an, ungeachtet er deren, da er den Mond und die Gegenerde nicht rechnet, nur elf wirklich aufzählt. Auch spricht er von einem Luftkreise, Feuerkreise, und Wasserkreise.

Der sogenannte Weltchoral der Pythagoreer beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß die Himmelskörper in der Luft schweben, und ihre Bewegung folglich einen Schall hervorbringt.

§. 110.

Ungeachtet die Pythagoreer den Aether als das Göttliche überhaupt im Weltalle anerkannten, so wurden sie doch hiedurch nicht zum Glauben an Eine Gottheit hingeleitet; sondern sie vereinigten den Polytheismus mit ihren philosophischen Principien über die Natur und den Ursprung der Dinge ebenso, wie es die ältesten Jonischen Philosophen gethan hatten. Das ätherische Feuer, das die Materie durchdringt, ist das erwärmende, belebende, beseelende Princip. Diejenigen Naturen also sind die vollkommensten, welche von diesem Feuer das meiste an sich tragen. Solche Naturen sind die Gestirne, deren Thätigkeiten, wie nach einer ewigen Regel, zur Harmonie des Ganzen zusammenstimmen. Die obersten Götter wohnen daher in den Gestirnen, und erhei-

heiſchen durch ihre Vollkommenheit die Verehrung der Menſchen. Die Kräfte in den Elementen der ſublunariſchen Welt ſind Götter niederern Ranges. Auch in den Menſchen iſt ein Funken des göttlichen Aethers, der ſie zu Verwandten der Götter erhebt. Dieſe walten über ſie und ihre Schickſale, und je mehr ſich die Menſchen durch Harmonie in Geſinnungen und Handlungen den Göttern nähern, deſto inniger und vertrauter wird die Verbindung unter ihnen. So wie aber der göttliche Aether ſelbſt aus Zahlen hervorging, ſo ſind auch die Götter, und die Seelen der Menſchen und der empfindenden Subſtanzen überhaupt, aus den Zahlen entſprungen.

Plato Phaedon. p. 139. T. I. ed. Bip. *Ariſtot.* de anima I, 2. *Cic.* de nat. Deor. I, 11. Quaeſt. Tusc. IV, 5. De divinat. I, 44. De Senect. cap. 21. *Sext.* adv. Mathem. IX, 127. *Diog.* Laert. VIII, 30. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. IV, 4.

§. 111.

Die Angaben der Alten von der Pythagoreiſchen Pſychologie im Einzelnen ſind fragmentariſch, ſich widerſtreitend, und zum Theile verdächtig. Soviel aber erhellt im Allge-

Allgemeinen, daß die Pythagoreer das Seelenweſen in zwey Hauptvermögen ſchieden, in die denkende, und ſich ſelbſt beſtimmende **Vernunft**, und in das ſinnliche **Begehrungsvermögen**, oder das Vermögen der Triebe, Neigungen und Affecten. Die Vernunft iſt das edlere Princip. Sie erkennt die Harmonie als ihr oberſtes Ziel und Geſetz; ſie erkennt ihre Herrſchaft über die Sinnlichkeit, um ſie mit jenem Geſetze in Einſtimmung zu bringen; ungeachtet ſie oft von der Sinnlichkeit gefeſſelt und überwältigt wird, wenn ſie den Zügel der Herrſchaft erſchlaffen oder ganz fahren läßt. Die Vernunft iſt daher auch ein reiner Ausfluß der Weltſeele; als das Edelſte im Menſchen nimmt ſie den erhabenſten Ort ein, und hat ihren Wohnſitz im Gehirne; ſie iſt das Band der Verwandtſchaft der Menſchen mit den Göttern. Die Sinnlichkeit hingegen iſt zwar ebenfalls in der Weltſeele gegründet; aber ſie iſt zu innig mit der Materie verbunden, und dadurch der Ausartung zum **Ungeraden**, zur **Disharmonie** mit dem Weltganzen, fähig, wenn ſie nicht der Leitung der Vernunft untergeordnet wird. Als Producte der Weltſeele ſind die **menſchlichen** und **Thierſeelen unvergänglich**. Aber da die Seele eine für ſich beſtehende **Zahl** iſt, wie der **Körper**, ſo geht ſie nach dem

dem Tode des Menſchen in einen andern menſchlichen oder thieriſchen Körper über, in welchen der Zufall ſie führt; ſo wie ſie auch ſchon präexiſtirt, und ſeit dem Daſeyn der Welt menſchliche und thieriſche Körper belebt hat. Dies iſt die Pythagoreiſche Metempſychoſe nach der Angabe des Ariſtoteles, die folglich ihrem Sinne nach ſowohl von der ägyptiſchen, als der ſpätern Platoniſchen, unterſchieden werden muß. Von einem Zuſtande der Vergeltung nach dem Tode für moraliſche und unmoraliſche Handlungen im Leben lehrte die Pythagoreiſche Philoſophie nichts.

Ariſtot. de anima I, 3. Metaph. I, 5. Hier erwähnt Ariſtoteles ausdrücklich des Unterſchiedes, den die Pythagoreer zwiſchen νους und ψυχη gemacht hätten. Einige andre ſcientifiſchere Eintheilungen der Seelenkräfte, z. B. die des Ungenannten beym Photius, ſind den ältern Pythagoreern angedichtet.

§. 112.

Nicht bloß die Gegenſtände der Sinne, ſondern auch die Gegenſtände der reinen Vernunft, wie das Sittlich-Gute, wurden von den Pythagoreern auf Zahlverhältniſſe zurückgeführt. Es war natürlich, da

da sie alles, aus Zahlen entstehn ließen, und der höchste Zweck des Weltganzen eine harmonische Zahl war, daß sie diese Principien auch auf das menschliche Thun und Lassen anwandten, und dadurch sich das Verdienst erwarben, unter allen Philosophen zuerst die Metaphysik der Sitten an die Metaphysik der Natur geknüpft, die praktische Vernunft mit der theoretischen verschwistert zu haben. Leider haben wir von dieser Pythagorischen Metaphysik der Sitten nur eine sehr allgemeine unbefriedigende Notiz. Pythagoras beobachtete bey seiner Methode des Unterrichts eine verschiedene Regel, worinn ihm mehrere Philosophen der Folgezeit nachgeahmt haben. Er belehrte den großen Haufen auf eine andre Weise, als wie seine vertrauten geistvollern und gebildetern Freunde; jenen durch praktische Vorschriften, wie sie die gewöhnliche Erfahrung liefert und bewährt, diese durch philosophische Gründe, die Resultate eines tiefern Nachdenkens über die Natur der Dinge und des Menschen waren. So entstand eine esoterische und exoterische Philosophie des Pythagoras. Die letztere bezog sich vornämlich auf Moral, und von ihr sind in den von Gale gesammelten Bruchstücken Pythagoreischer Schriften noch Ueberreste erhalten. Die esoterische Moral

der Pythagoreer, die mit der Zahlenlehre zuſammenhieng, iſt für uns faſt ganz verloren. Nach dem Ariſtoteles war den Pythagoreern die oberſte Regel des menſchlichen Handelns die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Sie iſt ihrem Weſen nach Harmonie, oder eine gerade Zahl, die durch ſich ſelbſt multiplicirt immer gerade Zahlen hervorbringt. Sie fodert eine harmoniſche Uebereinſtimmung der Gemüthskräfte, von welcher die Harmonie der Handlungen des Menſchen mit der Weltharmonie die Folge iſt. In der Vernunft iſt die Erkenntniß, in den Affecten die Kraft, in den Begierden und Neigungen das Beſtreben gegründet. Sind die Affecten und Begierden im Menſchen dem Geſetze ſeiner Vernunft unterthan, ſo iſt er tugendhaft; widerſtreiten ſie demſelben, ſo iſt er laſterhaft. Die Wiſſenſchaft der Tugend iſt die Zahlenlehre; denn ſie klärt den Menſchen erſt über ſein Weſen, ſeine Beſtimmung, und das höchſte Gut, auf, wonach er zu ſtreben hat. Dieſes iſt alles, was von der eſoteriſchen Moral der Pythagoreer der Vergeſſenheit entgangen iſt.

Ariſtot. Magn. Moral. I, 1. Πρωτος μεν ουν ενεχειρησε Πυθαγορας περι αρετης ειπειν· ου ορθως δε. Τας γαρ αρετας εις τας αριθμας ανα-

ανάγων ουκ οικειαν των αρετων την θεωριαν ἐποιησατο. Ου γαρ εστιν ἡ δικαιοσυνη αριθμος ισακις ισος. — Ethic. ad Nicom. II, 5. Το γαρ κακον τε απειρε, ὡς οἱ Πυθαγορειοι εικαζον· το δ' αγαθον τε πεπερασμενου· το δε κατορθειν μοναχως· διο και το μεν ῥᾳδιον, το δε χαλεπον· ῥᾳδιον μεν το αποτυχειν τε σκοπε· χαλεπον δε το ἐπιτυχειν. Και δια ταυτ' εν της μεν κακιας ἡ ὑπερβολη και ἡ ελλειψις· της δε αρετης ἡ μεσοτης.

§. 113.

Bey keiner philosophischen Schule des Alterthums und der neuern Zeit hat sich ihre Moraltheorie im wirklichen Leben und Handeln anschaulicher dargestellt, als bey der Pythagoreischen. Um Körper und Seele in eine ihren beyderseitigen Zwecken entsprechende Stimmung zu setzen, theilten die Pythagoreer ihre Sorgfalt aufs genaueste zwischen beyden. Strengste Reinlichkeit, einfache und mäßige Diät, tägliche körperliche Uebungen, waren Pflichten für sie, deren Beobachtung sie sich nie entzogen. Durch Musik und Gesang heiterten sie am frühen Morgen die Seele auf, um sie für die Geschäffte des Tages vorzubereiten; philo-

ſophiſche Unterhaltung, gymnaſtiſche Spiele, bürgerliche Thätigkeit, wechſelten mit einander ab; der Abend war dem frohen Genuſſe rein menſchlicher Freuden; und die letzte Stunde vor der Ruhe der ſtillen ernſten Selbſtprüfung gewidmet. Treue Freundſchaft, die eigne ſittliche Veredlung und Menſchenglück überhaupt zum Ziele hatte, vereinigte die Pythagoreer, und ließ ſie auch als Geſellſchaft dem Ideale vollendeter Humanität ſo nahe kommen, wie ihm nachher nie wieder ein Philoſophenbund nahe gekommen iſt. Ihr Andenken iſt in der Geſchichte unſterblich, weil ſie, wenn auch nicht durch ihre philoſophiſche Theorie, doch durch ihr Leben die weiſeſten Menſchen waren, welche die Geſchichte kennt.

S. Meiners Geſch. der Wiſſenſch. B. I. 403. Von demjenigen, was in der Pythagoriſchen Lebensweiſe als moraliſch in Betrachtung kommt, muß man dasjenige, was mit ihren politiſchen Abſichten zuſammenhieng, abſondern. Zu dem Letztern gehört der Schleyer des Geheimniſſes, in welchen ſich der Pythagoreiſche Bund hüllte; die Beſtimmung von Merkzeichen, woran ſie ſich erkannten (den Symbolen); die ausgezeichnete Art ſich zu kleiden, die von den ägyptiſchen Prieſtern erborgt war; die ſtrenge Prüfung der in den Bund neu Aufzunehmenden; der Gehorſam und das Still-

Stillschweigen, was diesen im Anfange auferlegt wurde, bis sie Pythagoras seines Vertrauens würdig fand u. s. w.

Vierte Epoche

der griechischen Philosophie.

Geschichte des Eleatischen Systems und der Meynungen einiger einzelnen Kosmophysiker.

Quellen: Die Fragmente von den philosophischen Lehrgedichten des Xenophanes, Parmenides, und Empedokles über die Natur der Dinge. Sie sind zum Theile gesammelt in: *Henrici Stephani* Poesi philosophica; Paris. 1573. 8; aber die Sammlung ist höchst unvollständig. Von den Ueberresten des Parmenidischen Gedichts ist folgende neue erschienen: Παρμενίδε τε Ελεατε λειψανα. Fragmente des *Parmenides*. Gesammelt und erläutert von *G. G. Fülleborn*; Züllichau; 1795. 8. —— Heraklit schrieb ein Werk in ionischer Prose über die Natur in drey Büchern, und legte es im Tempel der Diana zu Ephesus nieder. Die Alten klagten über die räthelhafte

Dunkelheit deſſelben, die aber mehr in dem bildlichen Ausdrucke, und in dem gänzlichen Mangel an Unterſcheidungszeichen der Sätze und Perioden, von denen man damals, wo Schriftſtellerey überhaupt erſt anfieng, noch keinen Gebrauch machte, als in den Ideen des Heraklit, ihren Grund hatte. Das Ganze iſt für uns verloren; Bruchſtücke hat ebenfalls Stephanus zuſammengetragen in ſeiner Poeſis philoſophica; auch von dieſen ſind viele, die bey den alten Schriftſtellern vorkommen, dem Stephanus unbekannt geblieben. Die dem Heraklit beygelegten Briefe ſind ebenſo unächt, als die dem Demokrit angeeigneten Briefe und Schriften. —— *Platonis* Parmenides in den Opp. T. X. ed. Bip. Dieſer Dialog inzwiſchen iſt nicht ſowohl als Quelle der Philoſophie des Parmenides zu betrachten, wie als Raiſonnement über dieſelbe. —— *Ariſtotelis* de *Meliſſo*, *Xenophane* et *Gorgia* liber in den Opp. T. I. ed. Caſaubon. (Ein Buch, das aus mehr verſchiedenen Fragmenten zuſammengeſetzt iſt. Die gemeine Ueberſchrift: De *Xenophane*, *Zenone* et *Gorgia* iſt falſch; denn das erſte Fragment handelt, wie aus der wörtlichen Uebereinſtimmung des Textes mit Lehren des Meliſſus, die Simplicius in ſeinem Commentare zu den Phyſicis des Ariſtoteles anführt, erhellt, von der Philoſophie des Meliſſus, nicht des Xenophanes; das zweyte Fragment handelt vom Xenophanes, nicht vom Zeno, der ſelbſt darinn citirt wird; das Fragment, das eigentlich der Philoſophie des Zeno gewidmet war, hat ſich nicht erhalten). Da dieſe Ariſtoteliſchen Fragmente die Hauptquelle des eleatiſchen Syſtems ſind, ſo wa-

ren

ren ſie der genauen kritiſchen und exegetiſchen Behandlung werth, die ihnen geworden iſt. S. Liber de *Xenophane, Zenone, Gorgia, Ariſtoteli* vulgo tributus, paſſim illuſtratus a *G. G. Fülleborn*, Halae Sax. 1789. 4. *Spaldingii* Commentarius in primam partem libelli de *Xenoph. Zen.* et *Gorgia*; Berolin. 1793. 8. — Einzelne Nachrichten in den übrigen Schriften des Plato, und Ariſtoteles; bey Lucretius, Cicero, Diogenes Laertius, Plutarch, Sextus Empiricus, Stobaeus, und den griechiſchen Auslegern des Plato und Ariſtoteles, insbeſondre dem Simplicius.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Brukers* Hiſt. crit. philoſ. T. I. — *Meiners* hiſtor. doctr. de vero Deo p. 320 ſq. Geſch. der Wiſſenſch. B. I. S. 603. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 139. — Pleſſing's Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums B. II. Th. I. — Geſchichte des philoſophirenden Verſtandes B. I. S. 284. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Scepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion (Leipz. 1794. zwey Bände. 8) B. I. S. 178. —

Abhandlungen: *Bayle* Dict. crit. Art. *Xenophanes. Zenon. Democrite. Leucippe. Empedocles.* — *Xenophanis* decreta, auctore *Tiedemann*, in der Nova biblioth. philol. et crit. Vol. I. Fasc. 2. — Commentatio de ortu et progreſſu Pantheismi inde a *Xenophane* Colophonio, primo ejus auctore, vsque ad *Spinozam*, in den Commentatt. Soc. Scient. Gotting.

T. X. Ebendaſelbſt: Commentatio de veterum philoſophorum graecorum *ante Ariſtotelem* conaminibus in *arte logica* inveniendâ et perficiendâ. —— *Xenophanes.* Ein Verſuch; von *Fülleborn*, in deſſen *Beyträgen* zur Geſchichte der Philoſophie. St. I. S. 59. — Die Abhandlungen von Olearius über die Phyſiologie des Heraklit in Stanleji Hiſtor. philoſ. T. II. — Io. Matth. *Gesner* de animabus *Heraclitî* et *Hippocratis* in den Commentar. Soc. Gotting. T. I. —— *Heyne* de animabus ſiccis *Heraclitî*, in den Opusc. acad. Vol. III. Cf. Miſcellan. Obſerv. Vol. V. T. III. p. 42 ſq. — Bonamy über das Leben des Empedokles (aus den Memoires de l'academie des inſcr. T. X) überſetzt von Hißmann im Magazin für die Philoſophie. B. II.

§. 114.

Unſtreitig hatten die Pythagoreer die Analyſe der Sinnenerſcheinungen ſo weit getrieben, als ſie ſich möglicherweiſe treiben ließ. Sie hatten die Grenzen der reinen Vernunfterkenntniß berührt, und ſelbſt in dieſe zuweilen hinübergeſtreift, doch ohne ſich des Fremdartigen derſelben bewußt zu werden. Da ſie bey der Verfolgung der Principien der Dinge innerhalb des Raumes und der Zeit ſtehn blieben, und auch Gegenſtände der reinen Vernunft, z. B. das Sittlich Gute,

Gute, zu arithmetiſchen Gegenſtänden machten, alſo eigentlich den Bezirk der Sinnenerfahrung nie verließen, ſondern vielmehr Objecte der intellectualen Erkenntniß, wenn ſie gleich nicht auf dem Boden der Erfahrung entſpringen, in dieſen verſetzten; ſo konnten ſie wohl die Unzulänglichkeit ihrer metaphyſiſchen Principien zur Erklärung aller Phänomene der Sinnenerfahrung einſehen; aber jener gerade Widerſpruch, der in der Folge die Vernunft mit der Sinnenerfahrung, und zuletzt mit ſich ſelbſt, entzweyte, konnte ihnen noch nicht offenbar werden. Die Pythagoreer empfanden deswegen kein Bedürfniß einer Logik, und haben zur Aufſtellung dieſer nichts gethan; denn die Kategorieen erſannen ſie zu bloß metaphyſiſchem Behufe, nicht zu logiſchem. Gleichwohl eben weil die Pythagoreer bis an das Aeußerſte des Gebiets der Sinne gelangt waren, bis an Raum und Zeit, ſo wurde durch ihr Syſtem der Uebergang der philoſophiſchen Forſchung vom Sinnenbezirke zum Gebiete der reinen Vernunft vorbereitet und veranlaßt. Die nächſten Denker konnten im Pythagoreismus ihre Befriedigung nicht antreffen, indem ſo manches in der Sinnenwelt keinen Aufſchluß erhielt, und in demſelben ein Anfang der Bewegung, des Entſtehns und Vergehns,

angenommen wurde; denn die Welt, wie ſie iſt, mit allem Wechſel der Erſcheinungen in ihr, ſollte nicht ewig, ſondern erſt aus der **Einwirkung** der **Form** auf die **Materie** hervorgegangen ſeyn, mithin einen **Anfang** gehabt haben; und dieſes widerſprach dem Vernunftgrundſatze, der ſich mit dem Denkgeſetze der Cauſſalität im Bewußtſeyn ankündigte; **aus Nichts wird Nichts.** Es war alſo ein ganz natürlicher Gang der philoſophiſchen Speculation, daß ſie, unmittelbar nach dem Pythagoriſchen Verſuche, ein Syſtem entwarf, welches ſich über die Sinnenſphäre hinauswagte, und durch Schlüſſe aus reinen Vernunftgrundſätzen jene metaphyſiſche Wahrheit zu finden trachtete, die bey der Sinnenerkenntniß, auch nach der von den Pythagoreern unternommenen ſcharfen Analyſe, vermißt wurde.

§. 115.

Xenophanes, gebohren zu **Kolophon** in Kleinaſien, der aus ſeiner Vaterſtadt ſich nach **Elea** (Velia) in Großgriechenland noch zur Zeit des **Pythagoras** (Ol. LXI.), begab, und hier anſiedelte, wird als Urheber dieſes neuen Syſtems genannt, das von dem Orte, wo es gelehrt wurde, den Namen

men des eleatischen empfieng. Bekannt mit den Meynungen der ältern Jonischen Philosophen und höchstwahrscheinlich auch der Pythagoreer, aber nicht durch sie beruhigt, entwickelte er sich eine Reihe von Sätzen über die Natur der Dinge, die unleugbarer schienen, als die ältern Theorien, und ihn zum Widerspruche gegen diese bewogen, die ihn aber wiederum durch ihre Disharmonie mit der Erfahrung in Zweifel verstrickten, und zu Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt verleiteten. Bey der Untersuchung der Frage von den Ursachen der Dinge drang sich dem Xenophanes der Grundsatz auf: **aus Nichts wird Nichts**, und mit diesem die unmittelbare Folge, **Alles, was ist, ist ewig.** Sollte etwas entstanden seyn, so müßte es aus einem **gleichen** oder **ungleichen** Dinge entstanden seyn; und doch kann das **gleiche** Ding kein **gleiches** hervorbringen; und wäre etwas aus dem **ungleichen** Dinge entstanden, so müßte es aus **Nichts** entstanden seyn; aus Nichts wird Nichts. Jenes Ewig Vorhandene kann auch nicht aufhören, zu seyn, da nichts außer ihm vorhanden ist, worein es sich endigen könnte. Es muß ferner **Eins** seyn, weil, wenn **mehr Dinge wären**, eines das Andre **begrenzen**, und dadurch das **Seyn** aufheben würde. Dies

Eins

Eins iſt endlich unveränderlich; denn es iſt ſchon alles; und kann folglich keine neue Eigenſchaften annehmen. Auf dieſe Eine ewige unveränderliche Weltſubſtanz übertrug Xenophanes die Idee des Vollkommenſten, und erhob ſie dadurch zur Gottheit. Weil die Gottheit das Vollkommenſte iſt, deſſen Weſen darinn beſteht, daß es alles andre übertrifft, und von keinem übertroffen wird, ſo kann ſie auch deswegen nur einzig ſeyn. Exiſtirten zwey oder mehr Gottheiten, ſo müßten ſie doch einander an Vortreflichkeit gleich oder ungleich ſeyn. Wären ſie einander gleich, ſo wäre jede Gottheit nicht das Vollkommenſte; denn die eine würde eben ſo vollkommen ſeyn, als wie die andre; wären ſie einander ungleich, ſo würde das Schlechtere von dem Beſſern übertroffen werden, und jenes nicht das Vollkommenſte, alſo nicht die Gottheit, ſeyn. Inſofern die Gottheit einzig iſt, kann ſie weder endlich, noch unendlich heißen; nicht endlich, weil ſie nicht, wie eine einzelne Sinnenerſcheinung, begrenzt iſt; nicht unendlich, weil das Nichts unendlich iſt, und die Gottheit, als exiſtirend, von dem Nichts verſchieden iſt. Inſofern die Gottheit das Eins und Alles überhaupt iſt, iſt ſie weder beweglich noch unbeweglich; nicht beweglich, weil nichts da iſt, wohin

ſie

ſie ſich bewegen könnte; nicht unbeweglich, weil Thätigkeit zum Begriffe des Vollkommenſten nothwendig gehört. Endlich als das Vollkommenſte muß die Gottheit Empfindungs und Denkvermögen im vollkommenſten Grade, und ſofern ſie ſich überall gleich iſt, auch dieſes überall haben. Da kein Bild dieſem Begriffe der ſich überall gleichen göttlichen Weltſubſtanz entſpricht, als das Bild einer runden Kugel, ſo iſt auch dieſes der Gottheit das angemeſſenſte.

Ariſtot. de *Meliſſo*, *Xenoph.* etc. cap 3. ſq. Metaph. I, 5. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 37. de nat. Deor. I, 11. *Sext.* Pyrrhon. hypotyp. I, 224. ſq. *Diog.* Laert. V, 25. *Simplic.* ad auſc. phyſ. Ariſtot. I fol. 5. Vergl. Fülleborns Verſuch über den Xenophanes, worinn der Pantheismus dieſes Weltweiſen vortrefflich erörtert iſt.

§. 116.

Durch den Wechſel der Sinnenerſcheinungen war Xenophanes gereizt worden, nach der letzten Urſache deſſelben zu forſchen. Er verkannte alſo die empiriſche Wirklichkeit des Mannichfaltigen der Sinnenwelt, der Bewegung und Veränderung in derſelben,

ben, ſo wenig, daß er vielmehr bey ſeiner Speculation hievon, als den Thatſachen, ausgieng, um ihre Gründe zu entdecken. Seine Betrachtung zeigte ihm, daß die ſinnliche **Wahrnehmung** nur auf das **Einzelne Mannichfaltige** gehe, die **Vernunft** hingegen ſich auf das **Ganze** erſtrecke. Daher legte er die Prädicate, worauf die Vernunft in Anſehung der Natur und des Urſprungs der **Dinge überhaupt** führt, **Ewigkeit, Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit**, auch nur dem **Weltganzen**, ſeinem **Seyn** nach, bey; ohne darum die entgegengeſetzten Prädicate der **Dinge** als **Sinnenerſcheinungen, Entſtehn** und **Vergehn (Veränderlichkeit), Mannichfaltigkeit**, geradehin wegzuleugnen. Aber wenn er nun ſich das Problem aufwarf: wo **Wahrheit** ſey? ob in den Angaben der Sinne? oder in den Entſcheidungen der **Vernunft**? ſo wußte er dieſes Problem nicht zur Befriedigung zu löſen. Es war ihm nichts übrig, als entweder das Daſeyn der Sinnenwelt, bey dem Widerſtreite der Sinne und der Vernunft, für **räthſelhaft** und **unbegreiflich** zu erklären; oder alles, was die Sinne von den Dingen lehrten, als Täuſchung zu verwerfen, und ſich lediglich an den evidentern Ausſprüchen der Vernunft zu halten. So war es ein ſchwankender Zuſtand

ſtand der Erkenntniß, in welchem ſich der Kolophoniſche Weltweiſe befand. Die Vernunft allein that ihm nicht Genüge; denn einmal ihr widerſprachen doch die Sinne, und die Frage: woher ſelbſt die Sinnentäuſchung? war nicht abzulehnen. Die Sinne allein waren vollends trügliche Lehrer. Daher läßt es ſich wohl erklären, warum Xenophanes kein Wiſſen gelten laſſen wollte, warum er bloß Wahrſcheinlichkeit, Meynung und Glauben autoriſirte. Hätte Jemand auch die Wahrheit erkannt, behauptete er, er würde nicht wiſſen können, daß er ſie erkannt hätte; er würde es bloß meynen. Xenophanes war alſo ein zweifelnder Dogmatiker, aber kein Skeptiker, und ſeine Zweifel galten nur der ſinnlichen, und nicht der Vernunfterkenntniß.

Sext. adv. Math. VII, 49. 110. VIII, 326. *Plutarch.* ap. *Euſeb.* de praep. evang. I, 8. Vergl. Stäudlin's Geſch. des Skepticism. B. I. S. 181. Der Fehler des Xenophaniſchen Syſtems, wie des neuern Spinoziſtiſchen liegt darinn, daß in beyden die objective Realität der ſubjectiven reinen Vernunftideen vorausgeſetzt wird. Die Vernunft ſtrebt unabläſſig nach Einheit der Erfahrung. Sie hat die Ideen der abſoluten Einheit des denkenden Subjects als des letzten Grundes aller Vorſtellungen (des abſoluten Seelenſubjects), der Einheit oder abſoluten Vollſtändig-

digkeit der bedingten Erſcheinungen (des Weltganzen), der Einheit oder abſoluten Vollſtändigkeit der Bedingungen der Gegenſtände des Denkens überhaupt (der Gottheit) in ſich; verbunden mit einem ſubjectiven Hange, dieſe Ideen zu realiſiren. Da aber alle menſchliche Erkenntniß auf den Boden der Erfahrung beſchränkt iſt, und das Unbedingte in keiner Erfahrung gegeben werden kann; ſo können auch jene Vernunftideen nie objective Realität erhalten, wiewohl die Vernunft, bevor ſie durch die Kritik ihrer ſelbſt die Natur und Schranken ihres eignen Vermögens kennen lernt, die Möglichkeit einer objectiven Realiſirung derſelben wähnt, und danach ringt; was denn auch die verſchiedenen metaphyſiſchen Syſteme erzeugt hat. Xenophanes trug die bloßen Denkregeln auf die Beſchaffenheit des Dinges an ſich über; da ſie aber von dieſer nicht gelten, mußte er nothwendig in die kosmologiſchen Antinomieen verwickelt werden, und ſeine Metaphyſik mußte mit der Erfahrung in den directeſten Widerſtreit gerathen, ſtatt daß ſie zur Erkenntniß derſelben die letzten Gründe hätte liefern ſollen.

Von dem Pantheismus des Spinoza unterſcheidet ſich der Xenophaniſche nicht ſowohl durch die Beweisart, und die mathematiſche Methode, die in jenem herſchen, auch nicht ſowohl dadurch, daß Spinoza ſchärfere und deutlichere Begriffe von der Subſtanz, vom Einfachen, vom Nothwendigen, hatte, als vielmehr dadurch, daß der neuere Philoſoph das Werden, das Veränderliche, mit dem Seyn gleich ewig annahm, und jenes als nothwendiges Accidens, das aber für

ſich

sich nichts sey, mit diesem zur Einheit verknüpfte, wodurch er den Widerstreit der Erfahrung und der Metaphysik zwar nicht hob, aber doch versteckte; (eine Idee, die auch schon Aristoteles bey der Kritik der Xenophanischen Hypothese annehmlich fand); dahingegen Xenophanes gar nicht wußte, wie er das Werden, welches die Erfahrung lehrte, mit dem ewigen Seyn vereinigen sollte, und deswegen selbst an seinem System irre wurde, und nicht, wie Spinoza, dogmatisch entschied. Demungeachtet verdient der Tiefsinn des Xenophanes mehr Bewunderung, als der Tiefsinn des Spinoza. Jener war ganz original; er brach eine Bahn, die noch Niemand vor ihm betreten hatte, und erreichte das Ziel, das sich auf derselben erreichen läßt; dieser verfolgte die schon betretene, und durch die Bemühungen seiner Vorgänger, wenn sie auch nicht mit ihm gleichen Zweck hatten, geebnete Bahn; sein Fortschreiten zu jenem Ziele konnte daher sicherer und gerader seyn, ohne daß ihm dieses zum Verdienste anzurechnen ist, das er vor dem Xenophanes voraus hatte.

§. 117.

Bey der reinen Vernunftidee, welche Xenophanes von der Gottheit gefaßt hatte, indem er sie mit dem Weltganzen identificirte, und als das Absolutvollkommenste darstellte, mußte ihm der Polytheismus, den die ältern philosophischen Schulen noch anerkann-

ten, ſehr unphiloſophiſch, und der religiöſe Volksglauben, der ſich auf die Homeriſche und Heſiodiſche Mythologie gründete, vollends lächerlich erſcheinen. So wie er alſo auf der einen Seite ſich beeiferte, eine vernunftmäßigere würdigere Vorſtellungsart von der einzigen Gottheit zu verbreiten; ſo ſpottete er auf der andern des religiöſen Wahnes der Griechen, und tadelte die Sänger der Vorzeit mit Bitterkeit und Hohne, weil ſie die angeblichen Erfinder und Lehrer ſo ungereimter Göttermährchen waren. Es iſt auffallend, daß Xenophanes ſich über die Religion des Staats mit ſo lauter Freymüthigkeit, und auf eine ſolche Art, in Großgriechenland ungeſtraft äußern durfte; da öffentlich gewagte philoſophiſche Meynungen, die eine ungleich entferntere Beziehung auf die Religion hatten, für dieſe ungleich ſchonender und minder nachtheilig waren, dem Anaxagoras, und dem Sokrates in Athen ſo gefährlich wurden.

Stephan. Poeſ. Philoſ. 36. 37. *Ariſtot.* Rhet. II, 24. *Cic.* de divinat. I, 3. *Diog.* Laert. IX, 18. *Sext.* adv. Mathemat. IX, 193. Pyrrhon. Hypotyp. I, 224. *Plutarch.* de ſuperſtit. Opp. T. II p. 171. ed. Xyl. *Clem.* Alex. Strom. V. p. 601. 711.

§. 118.

§. 118.

Da Xenophanes die reinen Vernunftprädicate nur dem Weltganzen beylegte, ſo iſt es nicht ſeinen übrigen Grundſätzen zuwider, daß er noch für die einzelnen Erſcheinungen, unter der Vorausſetzung, ſie wären wirklich ſo, wie die Sinne ſie vorſtellen, beſondere Erklärungsgründe aufſuchte, ohne für die Wahrheit dieſer zu bürgen. Aber wir wiſſen von dieſen Erklärungsgründen äußerſt wenig, und ſelbſt das Wenige iſt verdächtig, beruht auf den Ausſagen ſpäterer Schriftſteller, und ſtimmt nicht mit ſich zuſammen. Nach einem vom Sextus aufbewahrten Fragmente ſeines philoſophiſchen Lehrgedichts über die Natur erklärte er Erde und Waſſer für die elementariſchen Principien der Dinge a); nach dem Diogenes L. nahm er vier Elemente an b). Vielleicht waren nicht Erde und Waſſer die Urelemente des Xenophanes, ſondern das Kalte und Warme; und aus dieſen entſtanden die vier Elemente; wenigſtens kann man ihm dieſe Meynung darum zutrauen, weil ſie Parmenides hegte c); und das obige Fragment iſt doch unzureichend, uns über die Meynung des Xenophanes vollſtändig zu belehren. Wären das Kalte und Warme die Xenophaniſchen Urprincipien, ſo ließe ſich damit die an-

gebliche Behauptung des X., daß die Menſchen aus Erde und Waſſer entſtanden wären, daß die Erde ſelbſt ehedem mit Waſſer bedeckt geweſen, wie aus Verſteinerungen auf den Gipfeln der Berge erhelle, recht gut vereinigen. Nach dem Cicero d) hielt X. den Mond für einen Körper gleich der Erde, der auch, wie dieſe, von Menſchen bewohnt und angebaut ſey. Die Vermuthung iſt eines ſolchen Kopfes würdig. Dagegen ſind alle die Angaben des Diogenes und Plutarch von Xenophaniſchen Meynungen e): die Sonne entſtehe aus entzündeten Dünſten; erlöſche des Abends; Mond und Sterne entſtänden auf eine ähnliche Weiſe; als hiſtoriſche Irrthümer zu verwerfen, die vermuthlich zuerſt durch die misverſtandne poetiſche Sprache des Xenophanes veranlaßt wurden.

a) *Sext.* adv. Mathem. IX, 361. X, 313. 314. Pyrrhon. Hypotyp. III, 30. *Plutarch.* ap. Euſeb. de praep. evang. I, 8. b) *Diog.* Laert. IX, 19. c) *Ariſtot.* Metaph. I, 5. 7. d) *Cic.* quaeſt. acad. IV, 39. Habitari, ait *Xenophanes*, in luna, eamque eſſe terram multarum vrbium et montium — e) *Diog.* l. l. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. II, 13. 20. 24. 25.

§. 119.

§. 119.

Noch schärferer und folgerechterer Denker, als Xenophanes, war dessen Schüler, Parmenides, aus Elea. Das Resultat seiner metaphysischen Speculation war zwar dasselbe mit dem, welches sein Lehrer entwickelt hatte; aber er gelangte dazu durch eine eigene Schlußreihe, bestimmte genauer den Unterschied zwischen reiner Vernunfterkenntniß und der Sinnenerfahrung, und wich auf diese Art manchen Schwierigkeiten aus, bey denen Xenophanes anstieß. Die Schlußreihe des Parmenides selbst war folgende: 1. Die Sinne trügen; sie lehren die wirkliche Beschaffenheit der Dinge nicht; wenn sie auch nicht täuschten, so zeigen sie doch nur das Einzelne und nicht das Allgemeine. Ueber die Wirklichkeit der Dinge, und ihren allgemeinen Zusammenhang, kann also nur die Vernunft entscheiden. 2. Es ist ein Grundsatz der Vernunft: Aus Nichts wird Nichts. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn. Entweder findet dieses wirklich statt oder nicht. Ist das erstere, so entsteht etwas aus nichts; aber aus nichts wird nichts. Ist das andere, so giebt es entweder überhaupt kein wirkliches Seyn; und dann kann freylich nichts entstehn (ins Seyn kommen), und

und nichts vergehn (aus dem Seyn verſchwinden); oder die Veränderung (das Entſtehn und Vergehn) iſt eine bloße Erſcheinung der Sinne, die zwar in einem Seyn ihren Grund hat, welches Seyn an ſich ſelbſt aber nicht erſcheinen, ſondern nur gedacht werden kann. 3. Daß es überall kein wirkliches Seyn gebe, iſt undenkbar. Denn alles, was erſcheint, und alles, was gedacht wird, drückt ein Seyn aus. Es giebt alſo wirkliches Seyn. Dieſes Seyn iſt Eines; denn was außer dem Seyn iſt, iſt Nichts. 4) Das Seyn iſt ewig. Es kann weder aus dem Nichts entſtehn, weil Nichts nicht der Grund von Etwas ſeyn kann; noch kann es aus einem Etwas entſtehn, weil das Etwas iſt, und das Seyn alsdenn nicht entſtanden wäre; noch kann etwas zum Theile ſeyn, und zum Theile werden; weil das, was iſt, ſchon iſt, und das, was wird, nicht iſt. 5. Das Seyn iſt unendlich; denn es kann weder durch das Nichts, Nichtſeyn werden, noch durch das Seyn. 6. Das Seyn iſt nothwendig durch ſich ſelbſt. 7. Das Seyn iſt einig, untheilbar, ganz gleiche Realität, durch ſich ſelbſt beſtimmt, ohne Wechſel, es mangelt ihm nichts, es iſt nichts außer ihm, es iſt an ſich vollkommen. 8. Alles alſo, was iſt, iſt Eine, ewige, noth-

wen-

wendige, unendliche, untheilbare, unveränderliche Substanz. Soweit, sagt Parmenides, geht die Philosophie der reinen Vernunft oder der Wahrheit (κατ' ἀλήθειαν).

§. 120.

Das Wirkliche in der Welt ist nur ein Gegenstand der reinen Vernunft, kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden. Die Philosophie der Sinne, die Gegenstände wahrnehmen, ist daher eine andre, als die Philosophie der reinen Vernunft, welche ihr Object denkt. Die Sinne sind trüglich; also begründen sie auch nur eine Meynung (δοξαν); nicht eine Wissenschaft; diese letztere ist allein der Vernunft vorbehalten. Selbst die Meynung darf sich nicht bloß auf das unmittelbare Zeugniß der Sinne stützen; sie muß unter der Aufsicht der Vernunft stehn, welche dieses läutert und prüft.

§. 121.

Nach der Philosophie der Sinne kann man besondre Erklärungsgründe der Erscheinungen annehmen, da es das Interesse der

Vernunft erfodert, ſich Principien der Weltentſtehung zu denken. Aus Licht und Finſterniß, oder, wie andre alte Schriftſteller die Parmenidiſche Lehre ausdrücken, aus dem Warmen und dem Kalten, gieng urſprünglich das gegenwärtige Syſtem der Sinnendinge hervor. Das Licht, oder das Warme, iſt ſeiner Natur nach einfacher und feiner; es iſt das thätige Princip; die Finſterniß oder das Kalte iſt gröber; es iſt das leidende Princip. Beyde wurden durch die Liebe verbunden, und bewirkten gemeinſchaftlich die Elemente und die Himmelskörper. So entſtanden die Sonne aus einer feinern und wärmern Materie; der Mond aus einer dichtern und kältern; die Geſtirne aus einer ähnlichen verhältnißmäßigen Miſchung des Warmen und Kalten. Die anfängliche Lage der Urelemente ſtellte ſich Parmenides kreisförmig vor. Der oberſte war ein reiner Feuerkreis (corona ardens), der das All umſchloß; nächſt dieſem der Luftkreis; dann der Waſſerkreis; in der Mitte die Erde.

Parmenides blühte nach dem Diogenes L. um die LXIX, oder, wie Fülleborn es wahrſcheinlich macht, um die LXXIX Olympiade; da Plato in ſeinem Dialoge Parmenides den Sokrates ſagen läßt, daß er als ſehr jun-

junger Mensch mit dem Parmenides in hohem Alter sich unterhalten habe.

In der Angabe der Parmenidischen Lehren bin ich ganz der Darstellung gefolgt, die ebenfalls von Fülleborn aus den Fragmenten des Parmenides selbst abstrahirt ist. Unter den neuern Geschichtforschern der alten Philosophie ist keiner, der den Geist der eleatischen Schule so rein, präcis und deutlich aufgefaßt, und so richtig gewürdigt hat, als wie dieser achtungswerthe Gelehrte. S. Fülleborn's Sammlung der Fragmente des Parmenides S. 35. Die classischen Stellen bey den Alten sind: *Plato* (außer im Parmenides) Theaetet. T. II. p. 132 seq. Sophista p. 241 sq. Euthydem. T. III. p. 34. — *Aristot.* Metaph. I, 5. Phys. ausc. I, 2. *Simplicius* ad h. l. (eine Hauptquelle, wegen der beygebrachten Parmenidischen Fragmente); *Aristot.* de coelo III, 1. De *Melisso*, Xenoph. etc. cap. 4. De gener. et corrupt. I, 3. II, 3. — *Cic.* de nat. Deor. I, 11. Quaest. acad. IV, 5. *Diog.* Laert. IX, 3. — *Sext.* Emp. Hypotyp. Pyrrhon III, 65. — *Plutarch* adv. Colot. T. II. p. 1114. Ap. *Euseb.* de praep. ev. I, 8. *Aristocles* ibid. XIV, 17. — De decret. phys. philos. I, 24. 25. II, 7. 26. III, 1. 14. IV, 5. V, 7. 11.

§. 122.

Ein dem Parmenidischen ähnliches, wiewohl auch nur ähnliches, System von den Principien der Dinge entwarf Melissus,

aus Samos, der um die LXXXIV. Olympiade blühte. Er hob ſeine Schlußreihe mit dem Satze an: Es muß Etwas ſeyn; denn von dem Nichts kann man nicht ſagen, daß es ſey. 2) Jenes Etwas iſt entweder entſtanden, oder nicht entſtanden. Wäre es entſtanden, hätte es aus einem Etwas, oder aus dem Nichts, entſtehen müſſen. Im erſtern Falle war es ſchon; der zweyte Fall iſt unmöglich, weil das Nichts nicht iſt, und aus Nichts Nichts wird. Was iſt, iſt alſo nicht entſtanden, ſondern ewig. 3) Das Vorhandne iſt unvergänglich; denn das Vorhandene kann nicht in das Nichts übergehn, weil das Nichts nicht iſt. Alles Vorhandne iſt alſo auch unendlich. 4) Iſt das Vorhandene unendlich, ſo kann es nur Eins ſeyn; denn wären zwey Dinge, würden ſie einander begrenzen, und keines von beyden würde unendlich ſeyn. 5) Die Eine unendliche Weltſubſtanz iſt ſich überall gleich, leidet keine Abnahme und Zunahme, keinen Wechſel, keine Empfindung. 6) Was die Sinne von den Dingen lehren, iſt Täuſchung. Demnach beſteht der Unterſchied in den Raiſonnements des Parmenides und Meliſſus darinn, daß jener die Weltſubſtanz nur als intelligibel annahm (ἓν κατα λογον), und durch Prädicate der reinen Vernunft beſtimmte, dabey

dabey aber die Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen nicht ableugnete, ſobald die Sinne zu Führern in der Erkenntniß gewählt werden; dieſer hingegen die Weltſubſtanz materiell (ἓν καθ' ὑλην) dachte, und auf die formloſe Materie die Prädicate der reinen Vernunft übertrug, wobey er nothwendig gezwungen war, die Gültigkeit der Sinnenerfahrung ſchlechthin zu verwerfen. Parmenides war offenbar ungleich philoſophiſcherer Denker, als Meliſſus. Dem Widerſtreite ſeiner metaphyſiſchen Principien und der Erfahrung glaubte Meliſſus dadurch zu entgehen, daß er die relative Wahrheit zum Kriterio der objectiven Gültigkeit der Erkenntniß machte. Die Meynung, daß alles Vorhandne ewig, unendlich, Eines, unveränderlich, ſich überall gleich ſey, iſt wahrer, als die Meynung vom Gegentheile, worauf die Sinne leiten; folglich muß man ſich an jener halten, und dieſe für falſch erklären, oder jene wenigſtens vorziehen, und dieſe dahingeſtellt ſeyn laſſen. Dieſer Denkart gemäß behauptete auch Meliſſus, daß man von den Göttern eigentlich nichts wiſſe und wiſſen könne.

Meliſſus iſt als Staatsmann und Feldherr in der griechiſchen Geſchichte merkwürdig. Ob er ein Schüler des Parmenides war, iſt zweifelhaft. Seine hier angegebnen

nen Lehren ſind aus den Fragmenten eines philoſophiſchen Werkes von ihm ſelbſt geſchöpft, die Simplicius dem Commentare (ad Ariſtot. auſc. phyſ. lib. I. fol. 22 ſq. und an andern Stellen) eingewebt hat. — *Plato* Theaetet. T. II. p. 137. Bip. — *Ariſtot.* de *Meliſſo*, *Xenoph.* etc. cap. I. ſq. Metaphyſ. I, 5. Auſc. phyſ. I, 2 ſq. III, 6. De coelo III, 1. — *Cic.* quaeſt. acad. IV, 37. — *Diog.* Laert. IX, 24. Vergl. *Meiners* hiſt. doctrin. de vero Deo. P. II. p. 335. Geſchichte der Wiſſenſch. Band I. S. 717. Beylage IV. S. 733. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſophie B. I. S. 377.

§. 123.

Zeno, aus Elea, der um die LXXIX. Olympiade blühte, hatte den Unterricht des Parmenides genoſſen. Aber ſein philoſophiſcher Scharfſinn entdeckte bald die kosmologiſchen Antinomieen der reinen Vernunft, in welche das eleatiſche Syſtem verwickelte, und die von den Urhebern deſſelben, vornämlich dem Parmenides, zwar beſeitigt, doch nicht aufgelöſt, und auch nicht einmal ganz deutlich gedacht waren. Dieſe Entdeckung weckte in ihm die Idee einer philoſophiſchen Kunſt, die Wahrheit entgegengeſetzter Principien mit gleich ſtarken Gründen zu beweiſen, oder die Idee einer Dialektik. Waren ja

in

in dieser Kunst vorher schon Versuche gemacht, wie sehr wahrscheinlich ist, so war doch Zeno der erste, der sich vorzüglich darinn auszeichnete, und dadurch der erste Skeptiker wurde. Es ist sehr zu bedauern, daß seine zahlreichen Schriften, die in einer dem skeptischen Zwecke sehr angemeßnen Form, der dialogischen, welche nach ihm in der schriftstellerischen Methode der griechischen Philosophen die herrschende wurde, abgefaßt waren, verloren sind. a) Nur der große Ruf von der metaphysischen Dialektik des Zeno, und einige Proben derselben, sind uns aus dem Alterthume übrig geblieben.

a) Diog. Laert. IX, 24 sq. Daß Zeno kein Sophist dem spätern Begriffe dieses Namens nach gewesen sey, hat Ständlin erwiesen: Gesch. des Skepticismus B. I. S. 204. Unter den von diesem Gelehrten gebrauchten Gründen verdient vornämlich Erwägung, daß der im Alterthume einstimmig anerkannte moralische Charakter des Zeno sich nicht mit der Denkart eines eigentlichen Sophisten vertrage; und daß selbst der gallsüchtige Timon, der Sillograph, der sonst keines Fehlers der ältern Philosophen zu schonen pflegte, ihn zwar den gewaltigen Zweyzüngigen (den alles Zermalmenden) nennt, aber ihn ausdrücklich von sophistischem Trugе frey spricht (Plutarch. Vit. Pericl. T. I. p. 154). — Inzwischen für einen Skeptiker dürfe

dürfte Zeno wohl gelten können. (*Simplic.* in Ariſtot. Phyſ. fol. 30). Er hat auch nicht Eine Lehre dogmatiſch feſtgeſetzt, wie Hr. Stäudlin vermuthlich in der Meynung behauptet, daß das Ariſtoteliſche Fragment περὶ Ζηνωνος oder, wie Hr. Tiedemann will, περὶ Ξενοφανες, wirklich Zenoniſche dogmatiſche Lehren enthalte. Allein beyde Fragmente betreffen die Philoſophie des Zeno nicht. Alle übrigen Nachrichten der glaubwürdigen Alten liefern bloß ſkeptiſche Raiſonnements von ihm. Auf die geiſtloſe Compilation des Diogenes iſt hier nicht zu bauen.

§. 124.

Die Skepſis des Zeno, ſoweit wir ſie kennen, bezog ſich insbeſondre auf die damals vorzüglich in Anregung gebrachten Lehren von der Weltſubſtanz und der Bewegung. In Anſehung jener behauptete er, 1) daß weder etwas ſey, noch nicht ſey, daß alſo weder die Exiſtenz, noch die Nichtexiſtenz der Dinge, ſich beweiſen laſſe. Sein Grund war dieſer: Nichtſeyn iſt Nichtſeyn. Alſo muß das Nichtſeyn eben ſo gut ſeyn, wie das Seyn; denn das Nichtſeyn iſt, und das Seyn iſt. Seyn und Nichtſeyn können demnach einander nicht entgegengeſetzt werden; beyde ſind; es läßt ſich folglich weder darthun, daß etwas ſey, noch, daß

etwas

etwas nicht sey. Er behauptete 2), daß sich weder erweisen lasse, es gebe nur Eine Substanz, noch, es gebe mehr. Wird nur Eine Substanz angenommen, so muß diese untheilbar und ewig seyn; aus Nichts wird Nichts. Ist sie untheilbar, so hat sie entweder keine Größe, oder sie hat eine. Im erstern Falle wird sie, zu einem andern Dinge hinzugefügt gedacht, dieses andere Ding weder vermehren, noch vermindern; sie wird also Nichts seyn. Im andern Falle ist sie körperlich; denn nur das Körperliche hat Grösse; dann ist sie nicht untheilbar, und nicht mehr Eine Substanz. Ist jene Eine Substanz ewig, so muß sie unendlich seyn. Das Unendliche kann aber nicht existiren; denn es ist weder in sich selbst, noch in einem andern. Es ist nicht in sich selbst, weil es alsdenn nirgendswo seyn müßte, was unmöglich ist; es ist auch nicht in einem andern, weil alsdenn doch zwey Dinge wären, das Eine selbst, welches ist, und dasjenige, worinn es ist; gleichwohl soll Alles nur Eine Substanz seyn. Werden im Gegentheile mehr Substanzen angenommen, so sind diese entweder ewig oder nicht. Sind sie ewig, so folgen die eben erwähnten Schwierigkeiten; sind sie entstanden; so müssen sie aus Nichts entstanden seyn; aus Nichts wird Nichts a). — In Hinsicht auf die Lehre

von

von der Bewegung ſuchte Zeno auf gleiche Art zu beweiſen, daß troz allem, was die Sinne lehren, keine Bewegung in der Welt ſey, und ſeyn könne. 1) Zwiſchen zwey Orten, von deren einem ein Körper zum andern ſich bewegen ſoll, iſt Raum. Dieſer wird für jede Bewegung vorausgeſetzt. Der Raum iſt ins Unendliche theilbar. Alſo iſt zwiſchen zwey Orten allemal ein unendlicher Raum, den kein Körper durchlaufen kann, weil dazu eine unendliche Zeit erfoderlich iſt. 2) Jeder ſich bewegende Körper iſt in jedem Momente in einem ihm gleichen Raume. Er iſt alſo in jedem Momente in Ruhe. Sollte er ſich wirklich bewegen, müßte er alſo in jedem Momente zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Das widerſpricht ſich, und iſt folglich unmöglich. Alſo giebts keine wirkliche Bewegung. 3) Man nehme eine Fläche, etwa von 4 Fuß Länge, lege darauf zwey Körper, jeden von 2 Fuß Länge, ſo daß ihre Enden in der Mitte der Fläche ſich berühren; beyde Körper laſſe man hierauf mit gleicher Geſchwindigkeit ſich über einander hin bewegen, ſo daß der eine in die Stelle des andern kommt; dann wird jeder dieſer Körper eine Fläche von 4 Fuß durchlaufen ſeyn, indem er ſich erſt über den andern weg, und dann durch den Raum bewegt,

wegt, welchen dieser andere verläßt; gleichwohl hat jeder dieser Körper sich wirklich nur 2 Fuß bewegt. Auch dieser Widerspruch zeigt, daß die Bewegung eine bloße Sinnentäuschung sey b).

a) *Aristot.* de *Melisso*, *Xenoph.* et *Gorgia* cap. 5. Bey der Charakteristik der Philosophie des Gorgias, der auch lehrte, es existire nichts, sagt Aristoteles, nachdem er einer Argumentation dieses Sophisten erwähnt hat: τα μεν, ὡς Μελισσος, τα δε, ὡς Ζηνων, επιχειρει (Gorgias) δεικνυειν μετα την πρωτην ιδιον αυτω αποδειξιν, und nun folgen die im § angeführten Raisonnements des Zeno. Diese zur Kenntniß des Zenonischen Skepticismus sehr lehrreiche Stelle haben die neuern Geschichtforscher, auch Hr. Ständlin, nicht beachtet. Schade nur, daß der Aristotelische Text so verderbt und lückenhaft hier ist. — Metaphys. H, 4. — *Seneca* ep. 88. *Zeno Eleates* omnia negotia de negotio dejecit; ait, *nihil esse*. — b) *Aristot.* ausc. phys. VI, 9. Vergl. *Bayle* Art. *Zenon*. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 285 ff.

Zur Kritik des Zenonischen Skepticismus ist folgendes zu bemerken. Bey dem ersten Raisonnement über Existenz und Nichtexistenz wird das logische Seyn mit dem metaphysischen verwechselt; ein Fehler, den alle Eleatiker begangen haben, und der ihnen sehr zu verzeihen ist, da ihn selbst Wolf in unserm Jahrhunderte noch begieng. Es ist zu

verwundern, daß ſelbſt der berufene Paralogismus des Zeno jene Verwechſlung nicht früher hat bemerken laſſen. Um es beyläufig zu erinnern, kann dieſer Paralogismus auch nützen, die Untauglichkeit der ehedem gangbaren Formel vom Satze des Widerſpruchs: Es kann nichts zugleich ſeyn, und nicht ſeyn, ins Licht zu ſetzen.

Bey dem zweyten Raiſonnement über Einfachheit und Theilbarkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit der Weltſubſtanz, iſt die Welt als Ding an ſich mit der Welt als Erſcheinung verwechſelt. Parmenides ahndete den Unterſchied zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung, aber er konnte ihn ſich nicht recht aufhellen. S. Kant's Kritik der reinen Vernunft S. 502. der erſten Ausgabe.

Bey dem Raiſonnement über die Nichtwirklichkeit der Bewegung beruhen die beyden erſten Gründe darauf, daß Zeno den Raum für ein poſitives Etwas außer uns annahm, und ſtatt bey der empiriſchen Wirklichkeit der Bewegung und den empiriſchen Geſetzen derſelben ſtehn zu bleiben, nach der Möglichkeit der Bewegung fragte, die freylich ihren Grund haben muß, welcher aber für die Vernunft unerforſchlich iſt. Bewegung im Raume iſt Erſcheinung. Was ſie an ſich iſt, und wie ſie objectiv möglich wird, können wir nie erfahren. Will die Vernunft hierüber etwas beſtimmen, ſo überſchreitet ſie ihre Grenzen, und geräth in einen dialektiſchen Widerſtreit, wie das Beyſpiel vom Zeno beweiſt. — Das dritte Argument iſt ein offenbarer Paralogismus, welchen

welchen ſchon Ariſtoteles aufgedeckt hat. Die beyden Körper durchlaufen nicht vier Fuß, ſondern nur zwey, wie es dem Sinnenzeugniſſe auch entſpricht. Indem bey der Bewegung über einander hin, oder neben einander her, der eine den andern deckt, oder mit ihm convergirt, iſt er in Ruhe, nicht aber auch dann in Bewegung, wie Zeno durch eine Täuſchung der Beobachtung vorausſetzte.

Uebrigens macht die Aufmerkſamkeit, die Zeno zuerſt auf die Vorſtellungen des Raumes und der Zeit, und was aus der Natur derſelben folgte, gerichtet hat, in der Geſchichte der Philoſophie Epoche. Seine Vorgänger nahmen den leeren Raum (το κενον, Vacuum) wie auch manche neuere Metaphyſiker gethan haben, für identiſch mit dem Nichts (το ουδεν, Inane, Nihilum). Dabey konnte Zeno aber nicht begreifen, wie ein Etwas in dem Nichts, oder nirgendwo, ſeyn möge. Auf der andern Seite, erklärte er den Raum für ein poſitives Etwas, ſo mußte dieſes poſitive Etwas wiederum irgendwo ſeyn, oder für ſeinen definirten Raum wurde ein neuer Raum erfodert, worinn derſelbe ſich befände. Das brachte ihn in neue Verwirrungen. Alſo ward er auch in der Theorie vom Raume ein Skeptiker. Ariſtot. auſc. phyſ. IV, 3. Ζηνων απορει, ὁτι, ει ὁ τοπος ἐστι τι, ἐν τινι ἐσται.

§. 125.

In der Periode der Eleatiker lebten auch einige andre philoſophiſche Naturforſcher, die nicht, ſowie jene, in der reinen Vernunft die Principien der Dinge aufſuchten, ſondern, zwar mit Hülfe der denkenden Vernunft, aber doch an dem Leitfaden der ſinnlichen Erfahrung, zu den oberſten Gründen der Erſcheinungen hinaufſteigen zu können glaubten. Zu ihnen gehörte zuvörderſt **Empedokles**, aus Agrigent in Sicilien, deſſen Blüthe in die LXXX Ol. fällt, ein phantaſiereicher Kopf, eifriger Beobachter der Natur, begünſtigt auſſerdem durch edle Abkunft, Glücksgüter, und bürgerliches Anſehn, obgleich auch durch eben dieſe Eigenſchaften und Verhältniſſe oft zu Einbildungen, zur Schwärmerey und zum eiteln Wahne verleitet. Ungeachtet die Proſe zu ſeiner Zeit ſchon einigermaaſſen gebildet war, ſo trug doch Empedokles ſeine Ideen metriſch und in dichteriſcher der Homeriſchen ähnlicher Sprache vor. Leider haben ſich auch dieſe Lehrgedichte nicht ganz bis auf unſre Zeiten erhalten. Aber daß ſie im Alterthume ſehr berühmt waren, erhellt aus den zahlreichen Fragmenten derſelben, die in den Werken der alten Schriftſteller zerſtreut ſind. Eine im innern Detail vollſtändige Darſtellung des Empedokleiſchen Syſtems

Systems läßt sich zwar nach diesen Fragmenten nicht geben; aber die Hauptzüge, und das Charakteristische desselben, kann man doch aus ihnen andeuten. Nur, weil Empedokles die Philosophie als Dichter behandelte, und seine Phantasie nicht immer unter der keuschen Disciplin der Vernunft stand, muß man bey historischer Erörterung derselben auf ihren Geist überhaupt achten, und an Widersprüchen, die auch oft bloß scheinbar sind, an bildlichen, nicht selten zu starken, zu grotesken, oder auch unbestimmten, Ausdrücken keinen Anstoß nehmen. Die Idee der Weltschöpfung durch Zufall, war für den Kopf, der sie zuerst dachte, gewiß eine sehr kühne Idee. Empedokles hat sie überdem mit dichterischer Kühnheit ausgeführt. Daher das Abentheuerliche in manchen seiner Behauptungen beym ersten Blicke, welches verschwindet, sobald man diese aus dem rechten Gesichtspuncte auffaßt und beurtheilt.

Empedokles wird als ein Mitglied des Pythagorischen Bundes genannt; und es mag seyn, daß er in politischer Hinsicht mit demselben vereinigt war, oder wenigstens mit Pythagoreern in vertrauten freundschaftlichen Verhältnissen lebte; aber zur Pythagorischen Lehre hat er sich nicht bekannt; von dieser ist in seinem Systeme keine Spur

wahrzunehmen. Ueber ſeine Geſchichte S. Bonamy Leben des Empedokles.

§. 126.

Empedokles folgerte gleich ſeinen Vorgängern aus der Veränderlichkeit der Sinnenerſcheinungen, daß die Welt zwar in einem von Ewigkeit her vorhandenen Etwas ihren Grund haben, aber doch in ihrer gegenwärtigen Form entſtanden ſeyn müſſe. Unter dieſer Vorausſetzung entwarf er folgende Kosmophyſik: 1) Das ewig vorhandene Etwas muß die weſentlich verſchiedenen Gattungen der Dinge enthalten. Dieſe ſind die vier Elemente, Erde, Waſſer, Feuer und Luft. 2) Urſprünglich machen die vier Elemente ein Chaos aus; ſie ſind ſo in einander gemiſcht, daß keines derſelben unterſchieden werden kann; daher kann das Chaos nur als Etwas überhaupt (ἄν) vorgeſtellt werden. 3) Werden die Elemente des Chaos geſondert, und aufs neue verbunden, ſo werden ſie unterſcheidbar, und zwar bekommen die nun entſtehenden Phänomene die ſinnliche Form desjenigen beſtimmten Elements, von welchem die meiſten Beſtandtheile bey der Verbindung der chaotiſchen Maſſe entlehnt ſind. Sind

z. B.

3) Wo die Feuertheile bey der Verbindung des Dinges die herrschenden, so wird die feurige Natur des Dinges empfindbar, oder das Ding erscheint den Sinnen als Feuer. Ihrem Wesen nach bleiben die Elemente bey dieser Verbindung unverändert; sie erhalten nur die Sinnenform. 4) Dem Chaos sind von Ewigkeit her zwey Kräfte eigen, von denen die eine unaufhörlich trennt, die andre unaufhörlich das Getrennte verknüpft. Jene heißt Feindschaft (νεικος), diese Freundschaft (φιλια). 5) Beyde Kräfte wirken blind, nach Zufalle, nicht nach einem Gesetze der Zweckmässigkeit. Deswegen ist schon die Ordnung verschieden, wie ein Element überhaupt in das andre übergeht; aus dem Feuer wird Luft, und aus der Luft wird Feuer; aus dem Feuer wird Erde, und aus der Erde wird Feuer; aus dem Wasser wird Luft, und aus der Luft wird Wasser. Auch die Naturgeschöpfe, ihre zweckmässige Bildung, ihre Fortpflanzung, sind zufällige Wirkungen der Feindschaft und Freundschaft, welche den elementarischen Stoff formen. Sie waren nicht gleich anfangs so zweckmässig, wie sie gegenwärtig sind; der Zufall mag unendlich oft vorher regellose Formen hervorgebracht haben, bis die Form entstand, deren Beschaffenheit wir als zweckmässig erkennen. 6) Jede von beyden bil-

denden Kräften erzeugt bald, und zerſtört bald; die Feindſchaft verurſacht beſondere Erſcheinungen, welche die Freundſchaft eben dadurch zerſtört, daß ſie ſie verbindet; und umgekehrt. Vernichtet wird nichts in der Welt; was im Reiche der Weſen iſt, bleibt; es herrſcht darinn nur ein ewiges Trennen und Verbinden derſelben Materie, und darinn allein beſteht die Veränderlichkeit der Welt. 7) Die Materie hat das Princip des Lebens, des Empfindens, des Denkens in ſich. Alles lebt in der Natur. Es kommt nur auf die Zuſammenſetzung der Materie an, inwiefern ſich jenes Princip mehr oder weniger, auf dieſe oder jene Weiſe, äuſſert. 8) Um ein Ding zu erkennen, muß das erkennende Subject mit dieſem Dinge von gleicher Natur ſeyn; ſonſt wäre die Erkenntniß des Dinges unmöglich. Die menſchliche und thieriſche Seele erkennt die vier Elemente; ſie iſt alſo aus allen vieren zuſammengeſetzt. Sie erkennt Freundſchaft und Feindſchaft; alſo hat ſie auch Antheil an beyden. 9) Aus dem bloßen Seelenprincipe in der Welt entſpringen auch dämoniſche Naturen, mit einem feinern ätheriſchen Körper bekleidet; dieſe umſchweben die Erde, und wachten über alle Veränderungen. Zur Strafe für gewiſſe Vergehungen werden ſie in grö-

bere Körper gebannt, und so sind auch die menschlichen und thierischen Seelen Dämonen, die ihre Vergehungen in den unvollkommnen Leibern büssen müssen. Die Seelen haben schon mehr andre Körper belebt, bevor sie in den menschlichen oder thierischen kamen, und auch nach dem Tode werden die menschlichen Seelen entweder in die Gesellschaft der reinen Dämonen zurückkehren, wenn sie sich deren würdig gemacht haben, oder, falls sie sich durch Mord und Fleischessen entweihten, zur Strafe in andere thierische Körper, sogar in Pflanzen, einwandern müssen. Unter den Elementen ist das Feuer das reinste, edelste, und mächtigste; daher besteht auch das Seelenwesen aus ätherischem Feuer; bey Menschen und Thieren hat es seinen Sitz im Blute, als dem Principe der animalischen Wärme. Die reinsten erhabensten Dämonen wohnen in den Gestirnen. 10) In der Art der Weltentstehung liegt schon der Keim zur Zerstörung derselben. Die gegenwärtige Sinnenwelt wird also einst zur chaotischen Einheit zurückkehren, und aus dieser werden wiederum durch Einwirkung der Feindschaft und Freundschaft neue Welten hervorgehn.

Aristot. ausc. phys. I, 4. II, 5. sq. VIII, 1. Metaphys. I, 3. III, 4. IV, 5. De generat. et corrupt. I, 1. II, 6. De coelo III, 6. 7.

De partt. animal. I, 1. De anima I, 2 ſq. III, 3. De plant. I, 1. —— *Lucrt.* de rer. nat. I, 781. —— *Cic.* de nat. D. I, 12. — *Diog.* Laert. VIII, 77. — *Sextus* adv. Phyſ. I, 10. 362. II, 317. adv. Log. I, 115. adv. Mathem. I, 302. VIII, 286. IX, 127. — *Plutarch.* de eſu carn. T. I. p. 996. de Iſide et Oſir. T. II, p. 361. de def. Orac. p. 418. de exil. p. 607. de vit. aer. al. p. 830. — De decret. phyſ. philoſ. I, 3. 5. 13. 15. 24. 30. II, 1. 6. ſq. 20. ſq. III, 8. 16. IV, 5 ſq. V, 7 ſq — *Stobaeus* ecl. phyſ. T. I. p. 286. ed. Heeren. — *Simplicius* ad Ariſtot. auec. phyſ. l. l. Vergl Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſophie B. I. S. 242. Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. B. I. S. 648.

Die chaotiſche Einheit nannte Empedokles ſchlechthin Gottheit. Hierinn ſtimmte er mit den Eleatikern, und gewiſſermaaſſen auch den Pythagoreern zuſammen. Sie war ihm das Vollkommenſte, das Seeligſte, indem ſie an und für ſich allein unveränderliche Realität ausdrückt. Aber ſie war ihm eine blinde Gottheit, die nach Zufalle wirkte. Auch den vier Elementen gab Empedokles Götternamen. Das iſt Dichterſprache.

Das Uebel in der Welt, worüber Empedokles ſo laut klagte, konnte er aus dem Syſteme des Zufalls und den entgegengeſetzten Beſtrebungen der Freundſchaft und Feindſchaft erklären. Allein wie konnte er die Idee eines Zuſtandes der moraliſchen Vergeltung mit dieſem Syſteme vereinigen? Wie gerieth er auf den Mythus von den gefallenen Dämo-

Dämonen, und ihrer Verurtheilung und Beſtrafung? Die Metempſychoſe des Empedokles iſt im Weſentlichen der Platoniſchen völlig gleich; Plato beruft ſich bey dieſen Lehren auf alte mythiſche Sage; vielleicht hat er das mythiſche Philoſophem des Empedokles im Sinne. Sollte dieſes inzwiſchen eine dichteriſche Erfindung des Empedokles ſelbſt ſeyn, ſo hätte ihn Plato wohl als Urheber genannt. Wahrſcheinlich war es jener orientaliſche Mythus von guten und böſen Dämonen, den Empedokles dichteriſch ſeinem Syſteme einwebte, ohne an einen Zuſammenhang deſſelben mit ſeinen übrigen Principien zu denken. Es ſchien ihm etwa das einzige Mittel, die Moralität zu ſichern, wenn es gleich nur ein ſehr kümmerlicher Behelf war. Ohnehin kennen wir ſein Syſtem doch immer nur fragmentariſch.

Manche andre phyſikaliſche Erklärungen des Empedokles gehören nicht hieher, die Art etwa ausgenommen, wie er ſich die verſchiedenen Senſationen der verſchiedenen Sinnesorgane begreiflich zu machen ſuchte (Ariſt. de Senſu cap. 2). Sofern die Seele feuriger Natur iſt, und alles durch Feuer ſichtbar wird, erkennt ſie auch das Sichtbare. Aus den Augen ſtrömt das Feuer zu den Gegenſtänden, und von den Gegenſtänden ſtrömt wieder Feuer zu dem Auge. Auf dem Letztern gründet ſich die Wahrnehmung der Farben; oder das Auge hat die Fähigkeit Farben wahrzunehmen, welche die Gegenſtände darbieten. Das Hören wird durch Erſchütterung einer muſchelförmigen Sub-

Subſtanz im Ohre bewirkt, welche die eindringende Luft verurſacht. u. ſ. w.

Die Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß leugnete Empedokles wohl nicht ganz; ſeine Lehre von den vier Elementen, und ihrer Trennung und Verbindung, beruhte auf ſinnlicher Wahrnehmung; aber über die Unterſcheidung der Elemente gieng auch die Zuverläſſigkeit der Sinne nach ſeiner Meynung nicht hinaus. Darauf beziehn ſich ſeine ſkeptiſchen Ausſprüche über die Ungewißheit der menſchlichen Einſicht. Cic. Quaeſt. acad. IV, 5. 23.

§. 127.

So wie der Agrigentiniſche Weltweiſe dem Feuer eine Hauptrolle bey der Weltſchöpfung gab, ſo erhob Heraklit, aus Epheſus, der um die LXX Olympiade blühte, daſſelbe zum Grundweſen, von welchem alle übrigen Dinge herſtammten. Heraklit war weder Stifter, noch Anhänger einer philoſophiſchen Schule; er mochte die Beobachtungen und Unterſuchungen anderer benutzt haben; aber ſeine Philoſophie ſchöpfte er, wie er verſichert, aus eignem Nachdenken und Erfahrung; und, ſoweit wir mit ihr bekannt ſind, charakteriſirt ſie ihn als einen Selbſtdenker. Dieſe Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes wird auch durch

durch seine finstere melancholische Laune bestätigt, die ihn von der Thorheit und Schwelgerey seiner Ephesischen Mitbürger entfernte, und eine öde einsame Gegend zum Lieblingsaufenthalte wählen ließ. Das Feuer schien ihm am ersten für das Urelement gelten zu können, weil es seiner Natur nach dasjenige ist, was in den Geschöpfen belebt und wirkt, weil es vermöge seiner Feinheit alles durchdringt, weil es endlich das reinste, flüchtigste, und der Umwandlung fähigste ist. Vermuthlich hat aber Heraklit nicht das gemeine Feuer, dessen Stoff gröber ist, als Grundmaterie angenommen, sondern vielmehr ein ätherisches Feuerwesen, oder das Feuer in seiner höchsten Lauterkeit vorgestellt; und damit lassen sich die abweichenden Nachrichten einiger alten Schriftsteller recht gut vereinigen, daß Heraklit die reine heitere Luft, oder, wie es auch ausgedrückt wird, die bloße Ausdünstung (einen feurigen Duft) für das Urelement gehalten habe. Die Entstehung der Elemente selbst aus dem reinen Feuer geschah herniederwärts und heraufwärts. Aus dem Feuer wurde zuerst Luft, aus der Luft Wasser, aus Wasser Erde; aber die Erde dünstet wiederum aus, und bringt Wasser hervor; aus dem Wasser wird Luft, und die Luft geht in Feuer über.

über. Das Wie der Verwandlung des reinen Feuers erklärte Heraklit dadurch, daß es nach und nach erlöſche, und durch dieſes Erlöſchen die übrigen Elemente bilde. Die hiebey thätigen Kräfte ſind Streit (ἔρις) und Einigkeit (ἁρμονίη). Sie ſind der Materie weſentlich eigen, und von Ewigkeit her in Bewegung. Mittelſt des Streites ſcheiden ſich die Elemente; alles entſteht durch ihn; mit der wiederkehrenden Einigkeit der Elemente (mit ihrer Auflöſung in das reine Feuer) hat die Welt ein Ende; die Einigkeit iſt demnach Urſach des Vergehns. Da jene Kräfte unaufhörlich wirkſam ſind, ſo iſt auch die Materie in einem beſtändigen Fluſſe, in einem ununterbrochenen Wechſel. Keine Erſcheinung läßt ſich nur über einen Moment hinaus fixiren, und der Gegenſatz der Urkräfte, den jede Erſcheinung in jedem Augenblicke ausdrückt, läßt keine feſte Wahrnehmung derſelben zu. Weil auch die Elemente heraufwärts zum Feuer zurückkehren, ſo muß zulezt eine totale Weltverbrennung erfolgen, und zwar in einer beſtimmten Periode; wiewohl unmittelbar hernach eben durch die thätigen Urkräfte eine neue Welt ſich aus dem Feuer wieder entwickelt. "Das Univerſum" behauptete Heraklit," iſt weder Gottes noch der Menſchen Werk; es

iſt

ist ein ewig lebendiges Feuer, „das nach unwandelbaren Regeln entbrennt und erlischt".

Plato Sympos. T. X. p. 951. Cratyl. T. III. p. 267. ed. Bipont. — *Aristot.* ausc. phys. I. 4. III, 1. *Simplic.* Commentar. ad h. l. *Aristot.* Metaphys. I, 3. 7. De gener. et corr. II, 3. De coelo III, 1. De anima I, 2. *Simplic.* ad h. l. Ethica ad Nicom. VIII, 2. De mundo cap. 5. — *Lucret.* de rer. nat. I, 645 sq. *Cic.* de nat. Deor. I, 26. III, 14. Quaest. acad. IV, 37. — *Diog.* Laert. IX, 5 sq. — *Sext.* Empir. adv. Mathem. IX, 360. X, 233. — *Plutarch* de Ei. ap. Delph. T. II. p. 392. De Iside et Osir. p. 370. De decret. phys. philos. I, 3. 13. 23. 27. II, 13. 21. sq. IV, [redacted]23. — *Galenus* de nat. hom. I. p. [redacted] *Clem.* Alex. Strom. V. p. 599. (ed. [redacted]588.) VI. p. 624. — *Stob.* ecl. phys. I. [redacted]17. 23.

§. 128.

Insofern Heraklit das reine Feuer als das schaffende Princip vorstellte, war es ihm auch die Weltseele, von welcher alles Leben, Empfinden und Denken ausgienge. Je mehr eine Substanz von dieser Weltseele enthielt, und je geläuterter dieses thätige Princip in ihr war, desto vollkommner war sie. Daher der Satz des Heraklit: Die trockenste Seele ist die vollkommenste.

Beym

Beym Menſchen iſt es die Vernunft allein, welche aus der reinen Weltſeele abſtammt; die übrige thieriſche Seele iſt ſchon mit der Materie verbunden, und durch ſie verunreinigt. Da die Weltſeele am meiſten in der Luft ſich befindet, ſo iſt es auch dieſes Element, durch welches ſie ſich dem Menſchen mittheilt und in ihm fortwährt. Das Seelenweſen wird von Menſchen und Thieren eingeathmet, und das Athemholen iſt alſo die Bedingung nicht nur des Lebens, ſondern auch des Empfindens und Denkens. Auſſerdem dringt aber auch die Weltſeele durch die Sinnenorgane in den menſchlichen Körper ein, und wenn deswegen im Schlafe die Verbindung dieſer mit jener aufgehoben wird, ſo verſchwindet die Erinnerung, die Vernunft iſt unthätig, und es bleibt bloß das thieriſche Leben übrig vermittelſt des Athemholens, bis nach und nach die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für das eindringende Seelenweſen wiederkehrt, die Erinnerung in ſchwachen Träumen ſich zeigt, und das Spiel der Vernunftthätigkeit aufs neue beginnt. Der Hauptſitz des Seelenweſens, ſoweit es mit der Sinnlichkeit insbeſondre zuſammenhängt, iſt auch nach dem Heraklit im Blute; für das Denken hat die Seele nur das Vermögen, das aber durch die Einwirkung der Weltſeele erſt in

Aeuſe-

ſerung gebracht, und genährt werden muß. Nach dem Tode des thieriſchen Körpers dauert die Seele fort; wie ihr Zuſtand unmittelbar nach dem Tode ſeyn, ob eine Vergeltung für moraliſche und unmoraliſche Handlungen nachfolgen werde, hat der Epheſiſche Weltweiſe entweder unentſchieden gelaſſen, oder ſeine Lehre darüber iſt für uns verloren; bey der allgemeinen Weltverbrennung wird auch die menſchliche und Thierſeele in die Weltſeele übergehn. Uebrigens, da das Weſen der vernünftigen Seele in reinem Feuer beſteht, ſo iſt ihr nichts mehr entgegengeſetzt, als das Waſſer. Heraklit behauptete, Waſſer ſey der Seele Tod. Vermuthlich ſollte dies ein moraliſcher Satz ſeyn, und ſoviel ſagen: die Seele arte von ihrer urſprünglichen Natur und Beſtimmung aus, wenn ſie ſich zu ſehr zu dem Materiellen, dem Feuchten (der ſinnlichen Wohlluſt, dem Laſter) neige, und ihre ätheriſche Abkunft vergeſſe.

Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 128. Hypotyp. Pyrrhon. III, 230. *Nemeſ.* de nat. hom. cap. 2. Vergl. die unter §. 127. angeführten Stellen.

§. 129.

Bey der Voraussetzung, daß die ganze Sinnenwelt in einem unaufhörlichen Wechsel sey, daß sich keine Erscheinung auch nur über ein Moment hinaus festhalten lasse, mußte Heraklit die Gewißheit der Sinnenerkenntiß schlechthin ableugnen, wie er wirklich that. Für die einzig gültige Richterinn des **Wahren** erklärte er die **denkende Vernunft**. Es ist aber nicht die Vernunft eines jeden **menschlichen Individuums**, welche sich dieses Richteramt über Wahrheit anmaaßen darf, sondern es ist die **allgemeine Menschenvernunft**, sofern sie in gewissen Begriffen und Grundsätzen übereinstimmt, und dadurch das **Denken der reinen Weltseele** selbst charakterisirt. Denn da das Princip des Denkens in jedem Menschen auf eine besondere Art mit der Materie gemischt ist; auch das Verhältniß beyder zu einander durch die wirkliche Lebensart eines jeden Menschen verschieden wird: so können mehr einzelne Menschen über denselben Gegenstand verschieden denken, ja sich widerstreitende Grundsätze aufstellen. Wären diese letztern sämmtlich gültig, so würde keine feststehende Wahrheit möglich seyn. Mithin kann nur die allgemeine

Men-

Menschenvernunft, die in gewissen Begriffen und Grundsätzen einhellig ist, für die Richterinn des Wahren gelten. Heraklit hat durch diese Lehren sehr viel zur Aufklärung der Idee der objectiven Wahrheit beygetragen. In Beziehung auf die Vernunfterkenntniß war er nichts weniger, als ein Skeptiker; er bestimmte nur noch schärfer, als seine Vorgänger und Zeitgenossen, was feste Vernunfterkenntniß seyn könne; denn diese hatten den Widerstreit selbst der angeblichen Vernunfterkenntnisse bey mehr einzelnen Menschen in Ansehung der Gründe desselben entweder gar nicht berührt, oder doch gar zu unzulänglich erörtert. Wenn Heraklit bey dieser seiner philosophischen Denkart die herrschende Volksreligion nicht nur verwarf, sondern dieselbe, und die mit ihr verbundenen Gebräuche, laut tadelte, so war er consequent.

Plato Theaetet. T. II. p. 69. 70. sq. — *Aristot.* Metaphys. I, 6. III, 5. IV, 3. — *Sext.* Emp. adv. Mathemat. VII, 126. sq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 210. II, 59. sq. — *Plutarch* de superstit. T. II. p. 166. — *Clem.* Alex. Protrep. p. 13. sq. — Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philosophie. B. I. S. 194. Staudlin's Gesch. des Skepticism. B. I. S. 187. Zu den kosmophysischen Meynungen des Heraklit bekannte sich in den meisten Puncten unter andern Hippokrates,

krates, der Vater auch den philoſophiſchen Aerzte.

§. 130.

Leucippus, ein Zeitgenoſſe des Heraklit, aus Abdera, oder, wie andre wollen, aus Elea, oder aus der Inſel Melos, gebürtig a), ſuchte den Zwiſt der Vernunft und der Sinnenerfahrung, welchen die Philoſophie der eleatiſchen Schule, mit der er durch den Parmenides, oder Zeno, oder Meliſſus, vertraut geworden ſeyn ſoll, nach ſich gezogen hatte, zu vermitteln, und wurde dadurch der Erfinder eines neuen philoſophiſchen Syſtems, des ſogenannten Atomenſyſtems. Weil bey den eleatiſchen Grundſätzen die Mehrheit der Dinge und die Wirklichkeit der Bewegung geleugnet werden mußten, indem alles Vorhandne auf Eine ewige unveränderliche Subſtanz zurückgeführt wurde; dieſe Behauptung aber doch immer den gemeinen Menſchenſinn empörte; ſo waren ſchon die ältern Eleatiker beſchäfftigt geweſen, ein Medium ausfindig zu machen, wodurch ſie ihre Philoſophie auf die Sinnenwelt und das wirkliche Leben anwenden könnten. Ihre Verſuche waren mehr oder weniger, keiner derſelben ganz befriedigend. Leucippus glaubte dem Widerſtreite

streite der Vernunft und der Erfahrung folgendermaaßen abzuhelfen: Er nahm einen leeren Raum (κενον) an, der an sich nichts wirkliches sey, der aber zur Möglichkeit der Bewegung nothwendig erfodert werde b). In diesem existirten eine zahllose Menge Körperchen, zu klein, um sinnlich wahrgenommen werden zu können. Diese bewegten sich von Ewigkeit her, vereinigten sich, und trennten sich, und bildeten dadurch das Entstehn und Vergehn der Dinge. Die Einheit kann nie Mehrheit, und die Mehrheit nie Einheit werden; daher werden jene kleinen Körperchen bey der Verbindung keine wahre Einheiten; sondern sie gesellen sich nur zusammen, und ihr gegenseitiges Wirken und Leiden läuft auf bloße Berührung hinaus. Die kleinen Körperchen an und für sich sind untheilbar (Atomen); denn würde ihnen unendliche Theilbarkeit beygelegt, so würden sie bey fortgesetzter Analyse unerreichbar seyn, und ins Nichts hinschwinden. Auch bringt die Natur der Grundkörperchen schon eine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen und Gestalten mit sich, wiewohl sie alle ihrem Wesen nach, als Realitäten, sich gleich sind: eine Behauptung, zu welcher den Leucippus freylich sein metaphysisches Bedürfniß nöthigte, die aber inconsequent

war, und den Begriff der Einfachheit der Grundkörperchen wieder vernichtete; ſowie ſich auch Leucippus die Erklärung aus ſeinen Principien erleichtert haben würde, wenn er ſchon im Weſen der Atomen den Grund verſchiedenartiger Kräfte gedacht hätte. Auſſer durch die Mannichfaltigkeit der Figuren unterſcheiden ſich auch die Atomen noch durch ihre örtliche Lage, und die Ordnung, wie ſie zuſammengeſetzt ſind. Dieſe angemerkten Eigenſchaften ſind ihre Grundeigenſchaften; mittelſt der Verbindung und Trennung kommen noch andre (entſtandene Eigenſchaften, qualitates ſecundariae) hinzu, z. B. das Harte, das Weiche, Farbe, Ton, Geruch, Geſchmack. Das Mittel, wodurch die Trennung und Verbindung hervorgebracht wird, iſt die ewige Bewegung. Dieſe iſt ihrer Beſchaffenheit nach einartig; die unendliche Verſchiedenheit der Erſcheinungen wird durch die urſprüngliche Verſchiedenheit der Atomen in Anſehung der Figur, Lage, und Verhältniſſe zu einander verurſacht c).

a) Von den Lebensumſtänden des Leucippus weiß man ſehr wenig; ſogar ſein Geburtsort iſt zweifelhaft. S. Diog. Laert. IX, 30.

b) Die Exiſtenz eines objectiven leeren Raumes, die für das Syſtem dieſes Philoſophen ſo wichtig

wichtig war, unterstützte er mit Gründen, die seinem Scharfsinne Ehre machen, und nach ihm oft wiederholt, und weiter entwickelt und ausgestattet sind. Sie waren entlehnt von der Undurchdringlichkeit der Körper, vermöge deren nicht mehr Körper einen und denselben Raum einnehmen können; von der Fähigkeit der Körper, in einen kleinern Raum zusammengedrängt zu werden, woraus folgt, daß sie vorher ein Leeres enthalten mußten; von der Unmöglichkeit der Bewegung, des Wachsthums, und der Abnahme der Körper ohne Raum. Sowie die Atomen ewig waren, so mußte es auch der Raum seyn. Eben so ließ die Vorstellung des Raumes keine Grenze zu; Leucippus erklärte ihn also für unendlich; damit war ihm auch die Unendlichkeit des substantiellen Universums gegeben. Diese Gründe können alle aufs bündigste widerlegt werden, sobald man nur die Körper als Erscheinungen, von den Körpern als Dingen an sich, bey der Betrachtung absondert; der Schwierigkeiten nicht zu gedenken, in welche jene Gründe unvermeidlich verwickeln, wenn man sie in der That für beweisend gelten lassen will.

c) Die classischen Stellen der Alten über die im § skizzirte Kosmophysik des Leucippus sind: *Aristot.* de gener. et corrupt. I, 1. 8. sq. Auscult. phys. IV, 6. De coelo I, 7. III, 4. De anima I, 2. Cf. *Simplic.* Commentt. ad h. l. *Aristot.* Metaph. I, 4. XII, 6. — *Cic.* de nat. Deor. I, 24. Quaest acad. IV, 37. — *Diog.* Laert. I, 1. sq. — *Sext.* Emp. Hypotyp. Pyrrhon. III, 33. adv. Mathem. IX, 363. — *Plutarch.* de decret. phys. philos.

L. 22. II, 7. III, 10. IV, 8. V, 4. 7. 24. — *Lactantius* de ira Dei cap. 10. — *Stobaei* ecl. phyſ. I, 8.

§. 131.

Die Art, wie ſich Leucippus die ſucceſſive Weltentſtehung aus den Atomen durch die Bewegung gedacht hat, können wir itzt nur aus ſehr wenigen und unvollſtändigen Nachrichten abnehmen. Aus der unendlichen Maſſe der Atomen reiſſen ſich einige los, und fallen in das Leere; durch die Anhäufung der Atomen wird eine wirbelhafte Bewegung verurſacht; und mittelſt derſelben geſellt ſich Gleiches zu Gleichem, und die entgegengeſetzten Dinge trennen ſich. Bey der ungleichen Geſchwindigkeit der Bewegung der Körper werden die kleinern nach auſſen getrieben; dieſe bilden gleichſam ein Gewebe oder eine Haut um einen Kern; die gröbern in dieſer Haut befindlichen Körper ſenken ſich niederwärts, und verdünnen durch ihr gegenſeitiges Reiben die umſchlieſſende Haut; die niederwärts geſenkten Körper machen die Erde aus; die Haut ſelbſt entzündet ſich zuletzt, und durch dieſe Entzündungen werden die Sterne bewirkt. Wie ſich Leucippus die einzelnen Elemente formen ließ,

wissen wir nicht recht. Dem Feuer gab er eine runde Gestalt; die übrigen Elemente, Wasser, Luft und Erde, meynte er, unterschieden sich nur durch Größe und Kleinheit. Das Feuer, als das Feinste, Leichteste, Flüchtigste, erhob er zur Weltseele; es ist Princip des Lebens, des Empfindens, und Denkens: Wirkungen, die inzwischen nicht aus der ursprünglichen Natur der Atomen selbst herzuleiten sind, sondern aus der Art ihrer Zusammensetzung. Das Seelenwesen, (oder die Feueratomen), ist durch den ganzen Körper verbreitet; es wird von Menschen und Thieren aus der Luft eingesogen, und daher hört mit dem Ende des Athemhohlens auch das Leben auf. Die Weltseele ist aber ein eben so mechanisches Product des Zufalls, des blinden Schicksals, wie alles übrige. Ein verständiger Schöpfer der Welt nach Zwecken wurde von Leucippus nicht anerkannt; überhaupt ist in seinem Systeme von Göttern nicht die Rede; und er ist daher insofern als der erste Lehrer des Atheismus anzusehn.

S. die bey dem vorhergehenden § angeführten Stellen. Vergl. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 223.

Die Leucippische Philosophie beruht auf mehrern unerwiesenen und unerweislichen

Vorausſetzungen, und enthält überdem manche Inconſequenzen, von denen ſchon ein paar berührt ſind. Jene ſind die Exiſtenz eines objectiven leeren Raumes, die Einfachheit materieller Atomen, die ewige Bewegung; zu dieſen gehört auſſer der Figur der Atomen, die ſich nicht mit der angenommenen Einfachheit derſelben verträgt, auch die Zweckmäſſigkeit in der Welt, und das Denken der vernünftigen Subſtanzen, als Folge der bloßen Zuſammenſetzung der Atomen, die doch nach einem regelloſen Zufalle geſchehen ſoll.

§. 132.

Ein Schüler des Leucippus war Demokritus, geboren in der LXXII. Olympiade zu Abdera, merkwürdig nicht bloß durch ſein Verdienſt um die Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſondern auch durch ſeine philoſophiſche Laune, die mit der Denkart ſeiner Mitbürger, der Abderiten, ſo auffallend contraſtirte. Er blieb den Hauptſätzen ſeines Lehrers treu, bemühte ſich aber, ſie durch neue Gründe zu befeſtigen, und das Mangelhafte in den Beweiſen, ſoweit ſein Tiefſinn reichte, zu ergänzen. Sowie Leucippus, nahm auch er einen unendlichen leeren Raum, eine unendliche Menge untheilbarer Körperchen, verſchieden durch ihre

Figur,

Figur, Lage, und Ordnung, und eine ewige Bewegung derselben an, mittelst welcher die Atomen bald getreunt, bald zusammengesetzt wurden, und so das Universum nach einem Zufalle sich bildete. Die Ewig[illegible] der Atomen (einer Materie) bewies Demokritus daraus, daß die Zeit ewig sey, und ein Anfang derselben nicht vorgestellt werden möge. Auch die Einfachheit derselben suchte er durch ein neues Raisonnement zu unterstützen. Man nehme die unendliche Theilbarkeit der Körper an, so muß man doch zugeben, daß die Theilung müsse wahrgenommen werden können; nun wären zuletzt entweder Ausdehnung übrig, oder Puncte ohne alle Ausdehnung, oder Nichts; die Ausdehnung wäre noch nicht getheilt; aus Puncten ohne alle Ausdehnung könnte nie etwas Ausgedehntes entstehen; und wäre Nichts übrig, so würde die ganze Körperwelt auch Nichts seyn; demnach müssen nothwendig einfache Körper (Atomen) existiren. Dies Raisonnement würde gültig seyn, wenn daraus, daß die Theilung müsse wahrgenommen werden können, wirklich folgte, daß zuletzt Puncte ohne alle Ausdehnung, oder ein Nichts, übrig blieben, was gleichwohl nicht folgt. Da Demokrit, wie sein Lehrer, alles Vorhandene aus zufälliger Scheidung und Verbin-

dung der Atomen hervorgehn ließ, ſo behauptete er auch das Daſeyn zahlloſer Welten, die bald entſtänden, und bald wieder untergiengen, wie es das Schickſal mit ſich bringe. Wie Demokrit den Urſprung der Elemente aus den Atomen hergeleitet, und ihre Figur beſtimmt habe, weiß man nicht ganz genau; das Feuer erklärte er ebenfalls, wie Leucipp, für rund der Form nach, und für identiſch mit dem Principe der Bewegung in der Natur und dem Seelenweſen; das letztere ſey durch den ganzen Körper verbreitet.

Demokrit hat mehrere Reiſen gethan, um ſeine Wißbegierde zu nähren; auch nach Aegypten: aber nicht nach Aethiopien und Indien zu den Gymnoſophiſten, wie ſpätere Schriftſteller von ihm gefabelt haben. Er hatte darüber ſein Vermögen aufgeopfert, wurde aber bey ſeiner Rückkehr in die Vaterſtadt von ſeinem Bruder unterhalten; gewann auch die Achtung und das Vertrauen der Abderiten, die ihn eine Zeitlang an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten ſtellten. Er entfernte ſich aber bald von dieſen, ſey es aus Unwillen über die Thorheit der Abderiten, die er nicht nach ſeiner Einſicht zu regieren vermochte, oder wegen der Unzufriedenheit der Abderiten mit ihm; und überließ ſich ganz ſeinem philoſophiſchen Genius. Daß er den Unterricht des Leucippus genoſſen, bezeugen die Alten einmüthig; wie und wo er mit ihm in Verbindung gekommen

kommen ſey, iſt unbekannt. Er ſtarb in einem ſehr hohen Alter (Ol. CII).

S. *Ariſtot.* auſc. phyſ. III, 4. VIII, 1. De gener. et corrupt. I, 2. 8. Metaphyſ. I, 4. VIII, 2. De coelo III, 4. De ſenſu cap. 4. — *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 17. 37. De nat. Deor. I, 24. De fin. bon. et m. I, 6. Quaeſt. Tuſc. I, 18. — *Diog.* Laert. IX, 44. — *Galenus* de elementis Opp. T. I. p. 46. — *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. I, 3. 7. 17. 23. II, 1. 7. 15. III, 1. 2. 10. IV, 1. 3. 5. 8. 19. 19. V, 2. 16. 20. — *Stob.* ecl. phyſ. I, 1. 8. p. 40.

§. 133.

Beſondre Erwähnung verdienen noch einige pſychologiſche und logiſche Lehren, die Demokrit vortrug. Die Seele, ſofern ſie eine bewegende Kraft iſt, beſteht zwar aus Feueratomen, aber da ſie auch die übrigen Elemente erkennt, und Etwas nur durch das ihm Gleiche erkannt werden mag, ſo iſt ſie auch mit aus dieſen Elementen zuſammengeſetzt. Unter allen Sinnen iſt das Gefühl der untrüglichſte, und der Grundſinn; denn er nimmt die Dinge am meiſten nach ihrer objectiven Beſchaffenheit wahr; er zeigt den leeren Raum, die mannichfaltige Zuſammenſetzung der Atomen, und die Bewegung, worauf doch eigentlich

alle

alle zuverlässige Erkenntniß der Natur beschränkt ist. Sehen, Hören, Schmekken und Riechen wird theils durch die verschiedene Zusammensetzung der Atomen in den Gesichts, Gehörs, Geruchs, und Geschmacksorganen, theils durch die verschiedene Art ihrer Berührung von den äussern Körpern bewirkt. Das Auge ist seiner Natur nach aus Wasser gebildet; von den äussern Körpern sondern sich Bilder ab, die auf das Auge eindringen, und dadurch die Gesichtssensationen erzeugen. Die Bewegung eines Körpers z. B. das Sprechen des Mundes, theilt die Luft, und diese Luftpartikeln strömen zum Ohre, und verursachen die Gehörssensationen. Auf eine ähnliche Weise entstehen die Sensationen des Geruches und Geschmackes. Die Bilder, welche das Gesichtsorgan empfängt, gelangen durch dasselbe zur Seele, und erwecken die Vorstellungen in uns. Daher hört im Schlafe alles Vorstellen und Denken auf, weil für die ankommenden Bilder von aussen der Eingang zur Seele verschlossen ist. Die Träume sind aus der Bewegung des Gesichts, und Gehörsorgans zu begreifen, die auch nach verschwundenem Eindrucke, dem Wesen des Wassers und der Luft gemäß, welche die elementarischen Bestandtheile jener Organe ausmachen, fortwährt, und wegen

der

der gröſsern Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen wird a). — Was die Gültigkeit der Sinnenerkenntniß betrifft, so läßt sich diese nicht behaupten; sie ist dunkel, trüglich; stellt bloß Bewegungen der äussern Körper dar; die subjectiven Affectionen sind Schein, und nicht in den Objecten gegründet. Die Vernunfterkenntniß hingegen hat einen höhern Grad von Zuverlässigkeit und Evidenz, wiewohl auch sie Zweifeln unterworfen ist, und nicht die völligste Gewißheit an sich trägt b). — Die Fortdauer der Seele nach dem Tode mußte Demokrit leugnen, wenn er anders seinen Begriff von dieser nicht verlassen wollte.

a) *Aristot.* de anim. I, 2. De sensu cap. 2. — *Lucret.* III, 381. — *Cic.* de divinat. II, 58. 67. — *Sext.* adv. Mathem. VII, 116. 117. — *Plutarch.* Quaest. conv. VIII, 10. — b) *Sext.* Emp. adv. Mathem. VI, 53. VII, 124. sq. Vergl. Stäudlin's Geschichte des Skepticism. B. I. S. 194.

§. 134.

Vom Leucippus weiß man zum mindesten nicht, daß er das Daseyn von Göttern geglaubt habe; aber Demokrit versuchte seltsam genug die Lehre von Göttern mit

mit ſeinem Syſteme zu vereinigen. Durch eben den Zufall, der belebte und unbelebte Geſchöpfe aus den Atomen entſtehn ließ, entſtanden aus denſelben menſchenähnliche luftige Weſen, von ungeheurer Gröſſe, die aber eben der Vergänglichkeit unterworfen waren, wie alle übrige aus den Atomen zuſammengeſetzte Dinge. Dieſe ſind die Götter. Eine unbegreifliche Inconſequenz, die man nur mit ſeiner Anhänglichkeit an dem Volksglauben entſchuldigen kann, erlaubte ſich Demokrit in Beſtimmung der Eigenſchaften, welche er ſeinen Göttern beylegte. Er erklärte ſie theils für gute, theils für böſe Weſen, und hegte den Aberglauben, daß ſie den Menſchen erſchienen, zu ihnen redeten, ihnen die Zukunft offenbarten. Eben dieſe Götterer-ſcheinungen und fürchterliche Naturereigniſſe waren es auch, welche die Menſchen zuerſt auf den Begriff von Göttern hinleiteten.

Cic. de nat. Deor. I, 12. 43. — *Sext.* Emp. adv. Mathem. IX, 19. ſq.

Fünfte Epoche.

der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Sophiſten.

Quellen: Von den ältern Sophiſten, die hier nur in Betrachtung kommen, haben ſich eigene Schriften nicht erhalten. Inzwiſchen können wir ihre Art zu philoſophiren aus den Werken der Sokratiker, insbeſondre des Plato, und aus einzelnen Nachrichten des Ariſtoteles, und ſpätrer Schriftſteller, namentlich des Iſokrates, Cicero, Quintilian, Diogenes Laertius, Athenaeus, Sextus Empiricus, Plutarch, u. a. kennen lernen und beurtheilen. Bey der Schilderung und Darſtellung, welche die Sokratiker von den Lehren und der Lehrart der Sophiſten machen, iſt inzwiſchen nicht zu vergeſſen, daß ſie einſeitig ſind, und auch in der That oft die Eingenommenheit einer philoſophiſchen Gegenpartey gar zu ſehr verrathen. Weil bloß die Werke der Sokratiker auf die Nachwelt vererbt ſind, und man jene Bemerkung nicht immer gegenwärtig behielt, ſo iſt es eben ſo leicht zu begreifen, als zu entſchuldigen, daß die Geſchichte den Sophiſten ehedem gewöhnlich

lich Unrecht that. Erſt in den neuern Zeiten hat man ihnen Gerechtigkeit wiederfahren laſſen.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. B. II. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 349. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 216. — *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharſis ch. 58. Ein reizendes Gemählde eines Sophiſten nach ſeinem philoſophiſchen Charakter enthält auch Wielands Agathon.

§. 135.

Die Cultur der Wiſſenſchaften, und der politiſche und moraliſche Zuſtand eines Volkes, wirken gegenſeitig auf einander ein. Sowie mit dem Fortſchritte der Wiſſenſchaften die bürgerliche Cultur fortſchreitet, ſo kann auch dieſe, inſoweit ſie von der Beſchaffenheit der Staatsverfaſſung, und dem Grade der ſittlichen Ausbildung eines Volkes, allein abhängt, das Gedeihen der Wiſſenſchaften befördern oder hindern; ſie kann dem Studium dieſer eine beſondere Richtung verleihen; und die Erfindung oder ſorgfältigere Bearbeitung gewiſſer Gattungen von Kenntniſſen veranlaſſen, die man

ſonſt

sonst versäumt, oder nicht mit vorzüglichem Fleisse angebaut haben würde. Bey den Griechen, sowohl in Unteritalien, als im eigentlichen Griechenlande, und auf den Inseln des Archipels, traf eine Menge von Umständen zusammen, die ihre bürgerliche Cultur ausserordentlich begünstigten, und diese in sehr kurzer Zeit zu einer bewunderswürdigen Höhe emporhoben. Der Handel erzeugte Industrie, Künste, Wohlstand und Reichthum; die mit sovieler Energie und so edlem Heroismus glücklich behauptete bürgerliche Unabhängigkeit gegen die Angriffe der so überlegnen Persischen Macht, gab den Griechen Muth, und jedem Individuum ein Gefühl persönlicher Würde und Selbstständigkeit; auch ihre Gesetzgebung, ihre öffentlichen Einrichtungen, selbst ihre religiösen Gebräuche, waren von der Art, daß sie die äussere Humanität schnell vervollkommneten. Dieses hatte nun auch auf die Cultur des Geistes und der Wissenschaften den entscheidendsten Einfluß. Insbesondre fand die Muse der Philosophie, die bisher nur die Gespielinn weniger vorzüglicher Geister unter den Griechen gewesen war, itzt ein größeres Publicum, das für ihre Eingebungen Empfänglichkeit hatte; und es begann die Periode, in welcher man die Griechen für eine eigentlich philosophirende Nation ansehn

darf. Leider war es freylich anfangs nicht die ächte Weisheit, welcher das groſse Publicum huldigte; aber grade die Werthſchätzung, welche ihre ausgeartete Schweſter erſchlich, weckte den Sokrates.

§. 136.

Das Beſtreben nach Kenntniſs und Aufklärung, welches ſich unter den Griechen zugleich mit ihrem Wohlſtande verbreitete, erhielt eben durch die Verfaſſung der kleinen griechiſchen Staaten einen beſondern Zweck, der vornämlich die erſte Richtung deſſelben beſtimmte, und mittelbar auch den Gang der philoſophiſchen Speculationen von ſeiner bisherigen Bahn abführte. Dieſe Staaten waren republicaniſch, und zum groſsen Theile demokratiſch; in Athen, dem mächtigſten Staate Griechenlands, herrſchte das Volk; und um wiederum das Volk zu leiten und zu regieren gab es kein nothwendigeres Mittel, als die Kunſt der Beredſamkeit. Ueberdem wurden alle Staatsangelegenheiten, ſelbſt alle bürgerlichen Rechtsſtreitigkeiten, öffentlich durch mündliche Reden verhandelt. Urſprünglich war dieſe Beredſamkeit ein natürliches durch Uebung ausgebildetes Talent; aber als mit

der

der Verfeinerung der Nation auch die Laſter der Cultur eindrangen; als die Leidenſchaften der Günſtlinge des Volks anfiengen, nur ihr egoiſtiſches Intereſſe zu verfolgen, ſollte es auch auf Koſten der Wohlfarth des gemeinſchaftlichen Vaterlandes geſchehen; als es bloß der Blendung, der Ueberredung eines großen ſittlich verderbten Volkshaufens bedurfte, um ehrſüchtige Abſichten zu erreichen; als man die Entdeckung machte, daß auch die ſchlechteſte Sache durch einen beredten, und in den Künſten der Verſtellung und Verdrehung erfahrnen, Vertheidiger in einem vortheilhaften Lichte dargeſtellt werden, und über die beſſere den Sieg davon tragen könne; da konnten die edlern Jünglinge unter den Griechen ſich nicht mehr mit dem natürlichen Talente des Vortrags, und dem ſchlichten durch praktiſche Erfahrung geläuterten Menſchenverſtande begnügen; es wurde itzt für ſie eine Wiſſenſchaft erforderlich, die mehr dem ſubjectiven Intereſſe diente, als es die natürliche einfältige, aber für Demagogen zu wahrhafte, Beredſamkeit that. Unter dieſen Umſtänden konnte es nicht fehlen, daß ſich auch ſehr bald Männer fanden, welche dieſem Bedürfniſſe hülfreich entgegenkamen, welche die Grammatik, Rhetorik, Dialektik, und Sophiſtik

lehrten, und daher vorzugsweise Rhetoren und Sophisten genannt wurden.

§. 137.

Für einen Griechen, der sich zu einem ehrenvollen Ansehn unter seinen Mitbürgern emporschwingen wollte, schränkte sich der Kreis des Wissenswürdigen auch fast nur auf die Kenntnisse ein, welche zu seiner politischen Bildung gehörten. Mit den Gesetzen, Einrichtungen und Gebräuchen seines Vaterlandes wurde er von Kindheit auf durch bloße Anschauung vertraut; auch über das Verhältniß des Vaterlandes zu den übrigen griechischen und fremden Freystaaten, da diese die Gegenstände der täglichen öffentlichen Unterhaltung waren, hatte er keinen scientifischen Unterricht nöthig; bloß die Regeln der Sprache, und des Baues der Rede, damit diese dem Ohre der Zuhörer gefalle; die Regeln der Auffindung, Anordnung und Benutzung der Gründe für und wider einen Satz, um den Verstand, die Phantasie, die Stimmung der Zuhörer überhaupt, desto leichter und sicherer in sein Interesse zu ziehn; und zuletzt eine gewisse allgemeine Aufräumung und Aufhellung der Begriffe über Welt und Menschen; das war es

es, was der Grieche bey ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien ſuchte. Man darf hiebey nicht immer unedle Zwecke ahnden, oder gradehin vorausſetzen; vielmehr war die Begierde, jede natürliche Anlage zu einem Geſchäfftsmanne im Staate, für welchen doch immer die Kunſt der Rede und des Raiſonnements auch bey den reinpatiotiſchſten Geſinnungen das vornehmſte Mittel der Wirkſamkeit blieb, zu entwickeln und zu vervollkommnen, ſehr lobenswerth; und ſofern die Sophiſten bloße Rhetoren waren, und ihre Einſichten in die Natur der Sprache und die Theorie des Denkens nicht zur Verkehrung der vernünftigen Art zu raiſonniren, und zur Verderbung der Moralität, misbrauchten, waren ſie ſehr nützliche, ſehr verdienſtvolle Menſchen. Aber da das Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik aufs genaueſte mit dem Studium der Philoſophie zuſammenhängt, und vollends damals auf engſte verbunden war; da die Sophiſten grade zu einer Zeit emporkamen, wo die Philoſophie in Anſehung ihrer Principien ſich in dem ſchwankendſten Zuſtande befand, die Gründe des transſcendentalen, wie des logiſchen, Scheines nicht aufgedeckt waren, und deswegen die Vernunft mit der Sinnenerfahrung in unaufhörlichem Zwiſte war; da die inneren politiſchen Verhältniſſe,

und der ſittliche Charakter der Griechen, einladeten, eben den transſcendentalen und logiſchen Schein in ein Syſtem zu bringen, und im gemeinen Leben für jeden egoiſtiſchen Zweck zu benutzen; ſo iſt es leicht zu begreifen, wie die Dialektik in die Sophiſtik übergieng; wie man auf die letztere einen ſo hohen Werth legen, und die Lehrer derſelben ſo ſehr ehren und belohnen konnte; und wie die Sophiſten es wagen mochten, nicht nur den Glauben an die Volksreligion bey den geſcheidtern Griechen zu zerſtören, ſondern auch die Fundamente der Moral durch ihre Skepſis zu erſchüttern, und dadurch die Immoralität als gleichgültig darzuſtellen. Indeſſen hat doch auch ſelbſt dieſe Sophiſtik für die Philoſophie als Wiſſenſchaft großen Nutzen gehabt. Nicht nur hat ſie zur Bereicherung, Läuterung und Fixirung der philoſophiſchen Sprache und einzelner Begriffe ſehr viel beygetragen; ſondern ſie hat auch ein ſchärferes ſubtileres Denken veranlaßt, hat die Schwächen mancher Behauptungen und Gründe für dieſelben dargelegt, die vorher der Bemerkung entgangen waren, hat wegen ihres nachtheiligen Einfluſſes auf die Sittlichkeit die Aufmerkſamkeit redlicher Wahrheitsforſcher auf die Principien der Moral hingewandt, und die philoſophirende Vernunft, die bisher immer die Gründe der

Wahr-

Wahrheit auſſer ſich ſuchte, auf ſich ſelbſt und die in ihr enthaltenen Regeln der Erkenntniß, und deren vorläufig nothwendige Erforſchung, zurückgewieſen.

§. 138.

Unter den Lehrern der **Grammatik, Rhetorik**, und **Dialektik**, die es nicht bloß bey dem Anbaue dieſer Diſciplinen, und dem Unterrichte in denſelben, bewenden lieſſen, ſondern auch die **Sophiſtik** in die Philoſophie, und ſelbſt in das gemeine bürgerliche Leben einführten, zeichnen ſich beſonders **Protagoras** aus **Abdera**, **Gorgias** aus **Leontium**, **Hippias** aus **Elis**, **Prodicus** aus **Ceos**, und die nächſten Schüler der beyden erſtern, **Kallias**, **Kallikles**, **Polus**, **Thraſymachus** u. a. aus. **Protagoras** zuvörderſt ſtützte ſein Raiſonnement auf den Satz, daß keinem Dinge ein abſolutes bleibendes Seyn zukomme, und daß einerſeits die Materie in jedem Momente verändert werde, andererſeits auch der Zuſtand der Sinne, und ihre davon abhängende **Empfänglichkeit**. Unaufhörliche **Bewegung** und **Wechſel** ſind es, die erſt ein Daſeyn von Dingen und Beſchaffenheiten derſelben begründen; die Dinge ſind

niemals, ſie werden immer; und mit der geendigten Bewegung eines Dinges iſt alſo auch das Daſeyn deſſelben geendigt. Grade nun, wie die Materie in einem beſtändigen Fluſſe iſt, ſo iſt auch der Zuſtand des Menſchen in Beziehung auf die ſinnliche Wahrnehmung immer verſchieden. Nicht nur mehr Menſchen unterſcheiden ſich in der Art ihrer Wahrnehmungen von einander, ſondern auch derſelbe Menſch empfindet denſelben Gegenſtand zu verſchiedenen Zeiten anders. Die Möglichkeit, daß die Materie auf verſchiedene Weiſe den Menſchen erſcheinen könne, hat ihren objectiven Grund in der Materie ſelbſt; dieſe iſt alles, oder kann alles ſeyn; als wofür ſie dem Menſchen erſcheint; ſowie der Menſch ein Object bey einer beſtimmten Empfänglichkeit der Sinnesorgane wahrnimmt, ſo iſt es wirklich; er nimmt es freylich anders wahr in geſundem, anders im kranken Zuſtande, anders im Wachen, anders im Schlafe, anders als Kind, anders im reifern Alter; aber jedesmal iſt es ſo, wie er es wahrnimmt. Protagoras folgerte hieraus den Grundſatz, der in ſeiner Philoſophie charakteriſtiſch iſt: der Menſch iſt das Maaß aller Dinge, oder: die Dinge ſind, weil der Menſch ſie wahrnimmt; ſie ſind nicht, weil er ſie nicht wahrnimmt;

nimmt; wie etwas dem Menſchen erſcheint, iſt es wahr, wie es ihm nicht erſcheint, iſt es nicht wahr. Es giebt alſo keine abſolute Wahrheit, ſondern nur eine relative; gäbe es jene, ſo müßte derſelbe Gegenſtand von denſelben Organen immer auf gleiche Weiſe empfunden werden, welches doch nicht der Fall iſt. Weitere Schlüſſe aus dieſen Prämiſſen waren noch, daß eigentlich gar kein Sinnenſchein exiſtire, über deſſen Gültigkeit oder Ungültigkeit die Eleatiker ſoviel diſputirten, ſondern nur ein Sinnenſeyn; ferner, daß jeder Gegenſtand widerſprechende Beſchaffenheiten (die objective Möglichkeit zu widerſprechenden ſubjectiven Meynungen) enthalte; daß mithin widerſprechende Vorſtellungsarten derſelben Dinge gleich wahr ſeyen, weil in der That gar kein Widerſpruch wäre, indem jeder nach ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsart Recht habe, und die Wahrheit überhaupt nie abſolut, ſondern immer nur relativ ſey. Es iſt einleuchtend, wie Protagoras dieſe Grundſätze benutzen konnte, um Etwas ſo gut wie ſein Gegentheil zu beweiſen, um den Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter wegzuvernünfteln, und die Philoſophie zur Sclavinn des Intereſſes eines jeden Individuums zu machen. In einer beſondern Schrift, wandte er ſie auf die Lehre vom Daſeyn der Götter an;

er

er bewies darinn, daß ſie vorhanden, und wiederum, daß ſie nicht vorhanden wären. Wegen dieſer Schrift wurde er aus Athen verbannt; ſie wurde confiſcirt, und feyerlich auf dem Markte verbrannt. Das erſte Beyſpiel in ſeiner Art! Und eben ſo fruchtlos, wie die meiſten übrigen!

Platon. Protagoras T. III. Theaetet. p. 87. T. II. ſq. Euthydem. p. 30. ſq. T. III. ed. Bip. — *Ariſtot.* Metaphyſ. IV, 5. XI, 6. — *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 46. — *Diog.* Laert. IX, 50. — *Sext.* Emp. Hypotyp. Pyrrhon. I, 216. ſq. adv. Mathem. VII, 60. IX. 56. — *Ariſtocles* ap. Euſeb. de praep. evang. XIV, 20.

Von den Lebensumſtänden des Protagoras weiß man ſehr wenig mit Zuverläſſigkeit; auch nicht ſein Geburtsjahr. Er ſoll ein armer Holzſpeller geweſen ſeyn, deſſen Genie am Demokrit einen Kenner fand. Dieſer ſoll ihn aus dürftiger Niedrigkeit hervorgezogen, und ſeinen Geiſt zuerſt gebildet haben. Studirt hatte Protagoras die Lehren des Demokrit, Heraklit, Empedokles, und der Eleatiker gewiß; denn was er dogmatiſch feſtſetzte, und worauf er ſeine Kunſt, das Für und Wider mit gleich ſtarken Gründen zu beweiſen, fußen ließ, war von dieſen entlehnt. Den Ruhm, den er erwarb, verdiente er durch ſeinen philoſophiſchen Scharfſinn wirklich; aber nicht durch den Gebrauch, welchen er davon machte. Er war der erſte eigentliche Sophiſt, der die vornehmſten Städte Griechenlands durchzog, ſeine Schriften vorlas, öffentliche Diſpute

an

anſtellte, für Geld unterrichtete, und ſich auf dem Wege einen beträchtlichen Reichthum verſchaffte. Zu ſeiner Zeit, und zum Theile durch ihn, wurde es Sitte, öffentlich für Lohn und ohne Lohn Philoſophie zu lehren, ſtatt daß die frühern Weltweiſen ihre beſſern Kenntniſſe nur in dem Buſen geliebter Zöglinge oder vertrauter Freunde niederlegten.

Der Grundſatz des Protagoras: daß alles unaufhörlich wechſle, und daß kein abſolutes Subject exiſtire, iſt ſchlechterdings falſch, da mit dem abſoluten Seyn auch alle Veränderlichkeit aufgehoben wird; dieſe iſt ohne jenes unmöglich. Gegen ſeinen Satz von der relativen Wahrheit haben auch ſchon Plato und Ariſtoteles in den angezogenen Stellen ſehr gut argumentirt. Findet nur relative Wahrheit ſtatt, ſo iſt zwiſchen der Erkenntniß des Vernünftigen, und den Träumen des Wahnſinnigen, gar kein Unterſchied, ſagte Plato. Das praktiſche Kriterium, was Kallias beym Plato dieſem Einwurfe entgegenſetzt, daß man die Vorzüglichkeit einer Meynung nach ihrer Nützlichkeit beſtimmen müſſe, widerlegt ihn nicht; denn wiederum die Vorſtellung der Nützlichkeit iſt relativ. Ariſtoteles appellirte auch an das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes. Indeſſen völliger Skeptiker, entſchiedener Leugner aller Wahrheit, war Protagoras doch nicht. Er leugnete nur eine allgemeingültige Wahrheit, die relative behauptete er ausdrücklich. Seine Zweifel an jener ſind für die Aufklärung der Natur des Erkenntnißvermögens ſehr heilſam geweſen.

Aber

Aber deſto verderblicher waren ſie für die Moralität.

§. 139.

Noch weiter, als Protagoras, brachte die Sophiſterey und die Kunſt der Logomachie Gorgias, ein Schüler des Empedokles, deſſen philoſophiſches Talent eben ſo ſehr der Bewunderung, als das Gewerbe, welches er damit trieb, und die grenzenloſe Eitelkeit, zu welcher es ihn verführte, der Verachtung werth ſind. Gorgias baute ſeine Sophiſtik auf die ſkeptiſchen Raiſonnements des Meliſſus und Zend, und zog aus dieſen Folgerungen, wodurch ſchlechterdings alle feſte Wahrheit vertilgt wurde. Er verweilte aber nicht, wie jene Philoſophen, bey einer bloß ſpeculativen Theorie, ſondern er zog den Skepticismus in das gemeine Leben hinein, zeigte die Anwendung deſſelben auf das Praktiſche, und wurde dadurch der Urheber einer Denkart, die den Menſchenverſtand verwirrte, und das Laſter in einem eben ſo vortheilhaften Lichte, wie die Tugend, erſcheinen ließ a). Seine Lehre wurde um deſto verführeriſcher, je mehr Sorgfalt er auf die Politur ſeines Styls, und auf die Darſtellung ſeiner Ideen wandte.

Er

Er ſchrieb ein Buch, das für ein ſophiſtiſches Meiſterſtück gelten kann: Von der Natur, oder, Von dem, was nicht iſt, worinn er folgende drey Sätze aufſtellte, und zu beweiſen ſuchte: 1) Es ſey gar nichts vorhanden; 2) Wäre Etwas vorhanden, ſo wäre es doch nicht erkennbar; 3) Wäre es erkennbar, ſo laſſe ſich doch dieſe Erkenntniß keinem andern mittheilen. Der Beweis, welchen er für den erſten Satz führte, war dieſer. Wenn etwas vorhanden iſt, ſo muß dieſes etwas Wirkliches (Poſitives), oder etwas Nichtwirkliches (Negatives), oder beydes zugleich ſeyn; nun iſt es keines von dem allen; alſo iſt nichts vorhanden. Denn: A) das Negative exiſtirt nicht, weil es a) ſonſt zugleich ſeyn, und nicht ſeyn müßte; ſofern es negativ gedacht wird, exiſtirt es nicht; ſofern man es als daſeyend denkt, iſt es poſitiv; es kann aber nichts zugleich ſeyn, und nicht ſeyn; weil b), wenn das Negative exiſtirte, das Poſitive nicht exiſtiren müßte, indem beyde ſich contradictoriſch widerſprechen; es kann aber das Poſitive nicht Nichts, und das Negative kann nicht Etwas ſeyn. B) Das Poſitive exiſtirt eben ſo wenig; weil a) wenn es exiſtiren ſollte, es entſtanden oder nicht entſtanden ſeyn müßte; iſt es nicht entſtanden, ſo iſt es, wie Meliſſus

ſchloß,

ſchloß, unendlich; das Unendliche aber kann nicht ſeyn, weil es weder in ſich ſelbſt, noch in einem andern iſt (§. 124.); iſt es entſtanden, ſo mußte es aus Nichts, oder aus Etwas entſtehn; aus Nichts wird Nichts; und Etwas, aus dem ein anderes entſtehn ſoll, müßte aufhören zu ſeyn, und das iſt unmöglich; weil b) das Poſitive, falls es exiſtirt, entweder Eines, oder Viel, ſeyn muß; Eines kann es nicht ſeyn; denn es müßte ihm doch eine Gröſſe, oder Ausdehnung, oder Körperlichkeit zukommen, und in allen dieſen Fällen wäre es theilbar, mithin nicht Eins; wäre es Viel, ſo könnte es nur aus zuſammengeſetzten Einheiten entſpringen; aber es exiſtirt kein Eins. c) Etwas zugleich Poſitives und Negatives kann auch nicht exiſtiren; denn in Beziehung auf das Seyn ſind das Poſitive und Negative einerley; das Negative iſt nicht, und das Poſitive iſt auch nicht. — Der Beweis für den zweyten Satz war: A) Wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, der gedacht wird, ſo wird nicht das gedacht, was iſt. Nun aber iſt es nicht der Gegenſtand ſelbſt, welcher gedacht wird; denn ſonſt müßte alles Gedachte Wirklichkeit haben, welches ungereimt ſeyn würde. Man kann ſich einen Wagen auf dem Meere fahrend denken; dieſer exiſtirt

ſtirt darum nicht wirklich. B) Wenn das Gedachte exiſtirte, ſo könnte das Nichtexiſtirende nicht gedacht werden, vermöge des Gegenſatzes. Gleichwohl exiſtiren die Scylla, die Chimäre, nicht, und können dennoch gedacht werden. Hieraus folgt, daß, wenn auch etwas Wirkliches vorhanden iſt, dieſes doch, als ſolches, unerkennbar ſey. — Der Beweis für den dritten Satz war: A) das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durchs Geſicht, erkannt werden; hingegen kann das Sichtbare nicht hörbar, und das Hörbare nicht ſichtbar werden. Die Sprache iſt das Medium, wodurch wir zwar unſre Rede, aber nicht die äuſſern Gegenſtände, andern mittheilen. So wenig nun das Sichtbare hörbar werden kann, ſo wenig kann der äuſſere Gegenſtand unſre Rede, und als ſolcher durch dieſe dem andern bekannt werden. B) Die Rede wird durch den Eindruck der äuſſern Gegenſtände erzeugt; der Eindruck der Farbe erzeugt die Benennung der Farbe; alſo kann die Rede nicht den äuſſern Gegenſtand darſtellen, ſondern dieſer erklärt vielmehr die Rede. C) Es iſt nicht möglich, daß der Zuhörer mit dem Redenden daſſelbe denke; wäre es der Fall, ſo wäre es alsdenn doch nicht Ein, es wären Zwey Dinge, die gedacht würden;

aber es kann auch nicht der Fall ſeyn; jeder muß nach ſeiner Lage ſich die Dinge verſchieden vorſtellen. Demnach das Reſultat der ganzen oben erwähnten Schrift des Gorgias war — eine Ungereimtheit, eine Sophiſterey: Es exiſtire weder etwas, noch ſcheine etwas zu exiſtiren; es könne nichts erkannt; das Erkennbare könne auch nie andern mitgetheilt werden b).

Ariſtot. de *Meliſſo, Xenophan. Gorgia*, cap. 5. — *Cic.* de nat. Deor. I, 42. — *Sextus* Emp. adv. Mathem. VII, 13. 65. ſq. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. I. S. 361.

a) Der Unterricht des Gorgias wurde von den griechiſchen Jünglingen am begierigſten geſucht und am theuerſten bezahlt, weil er durch ſeine rhetoriſche Kunſt, und ſeine Sophiſtik, am meiſten blendete. Es iſt nicht zu verwundern, daß ſich ſeine Eitelkeit in die Einbildung wirklicher philoſophiſcher Gröſſe verlor. Er gieng ſoweit, daß er die bey Olympia verſammelten Griechen auffoderte, ihm Fragen vorzulegen, mit der Verſicherung, es ſolle keine ſeyn, die er zur Befriedigung abzuhandeln ſich nicht getraue. Dieſe Prahlerey fand auch bey den andern Sophiſten Nachahmung, und artete in die lächerlichſte Unverſchämtheit aus. — Man muß übrigens die Sophiſtik, durch welche Protagoras, Gorgias, und die andern Sophiſten, zu ihrer Unehre berühmt wurden, von der Dialektik wohl unterſcheiden, wie ſie

ſie Zeno übte. Die leztere ſuchte freylich das Für und Wider bey einer Erkenntniß auf; aber ſie hatte Wahrheit zum Zwecke; daher konnte Zeno ein Skeptiker ſeyn, ohne ein Sophiſt zu ſeyn; der erſtern war die Wahrheit an ſich ſelbſt gleichgültig; ſie ſuchte das Für und Wider auf, um eines wie das andere brauchen zu können, danach es das Intereſſe erfoderte. S. Stäudlin's Geſch. und Geiſt des Skepticism. B. I. S. 213.— Ueber die Geſchichte, die Lebensweiſe, Lehrmethode, und die herrſchenden Grundſätze der Sophiſten überhaupt, iſt die hiſtoriſche Erörterung von Meiners die ausführlichſte und lehrreichſte. Geſch. der Wiſſenſch. B. II.

b) Der Beweis für den erſten Satz beruht, wie ſchon bey der Prüfung des Zenoniſchen Raiſonnements angemerkt iſt, auf der Verwechslung des logiſchen Seyns mit dem metaphyſiſchen; und des Dinges als Erſcheinung mit dem Dinge an ſich. Scharfſinniger iſt der Beweis für den zweyten Satz. Merkwürdig iſt beſonders die Unterſcheidung, die hier zum erſtenmale vorkommt, zwiſchen dem vorgeſtellten Gegenſtande, und dem Gegenſtande ſelbſt. Unmöglichkeit der Erkennbarkeit der wirklichen Auſſendinge folgt hieraus noch nicht, ſondern nur, daß wir die Gegenſtände nicht ſo erkennen, wie ſie objectiv wirklich ſind, oder uns von der objectiven Wahrheit unſrer Erkenntniß nicht zu überzeugen vermögen. Aus dem Satze, daß auch das Nichtexiſtirende gedacht werde, erhellt eben ſo wenig, daß überhaupt das Wirkliche nicht gedacht werde. Sollte das Letztere erhellen, ſo müßte der Grundſatz

heiſſen: Bloß das iſt wirklich, was gedacht wird. Dieſer Grundſatz hätte aber zu offenbar ſeine Falſchheit an der Stirn getragen. Im Beweiſe des dritten Satzes hat Gorgias mit der Zweydeutigkeit des Wortes Rede geſpielt. Die Rede iſt an und für ſich etwas Sinnliches, verſchieden von dem Gegenſtande, den ſie bezeichnet; ſie kann alſo an und für ſich dieſen nie darſtellen, und andern mittheilen. Allein wenn von Uebertragung einer Erkenntniß der Gegenſtände auf andre mittelſt der Rede geſprochen wird; ſo iſt hier die Rede nur ein Zeichen der Ideen von Gegenſtänden, und dieſe laſſen ſich durch ſie als Zeichen allerdings auf andre übertragen. Die Wahrheit der Ideen ſelbſt hat denn wieder einen andern Grund, worauf ſie ſich ſtützt, oder ſtützen muß. Hiebey hängt es denn davon ab, inwiefern der Beweis des zweyten Satzes des Gorgias ſtringent iſt.

§. 140.

Die Ehre und der große Reichthum, welche Protagoras und Gorgias durch ihre Philoſophie, ihre öffentlichen Diſpüte, und ihr Unterrichten lernbegieriger Jünglinge, denen am Beſitze der Kunſt der Rede und des Raiſonnements ſoviel gelegen war, gewonnen hatten, erzeugte bald eine zahlreiche Menge andrer Sophiſten, die dem Exempel jener beyden nachfolgten, und ſie zwar

nicht

nicht an wirklicher philoſophiſcher Einſicht übertrafen; aber es ihnen an Anmaaſſung, an unedler ſelbſt niederträchtiger Gewinnſucht, und in heilloſen Verſtand und Sittenverderbenden Truglehren noch zuvorthaten. Die meiſten derſelben haben nicht einmal durch gewiſſe merkwürdige Ideen über philoſophiſche Gegenſtände, die ihnen etwa eigenthümlich waren, Anſpruch darauf, in einer Geſchichte der Philoſophie mit einigem Ruhme genannt zu werden; und wenn ſie dieſen Anſpruch machen könnten, ſo würden ſie doch die Befriedigung deſſelben durch ihre moraliſche Schlechtigkeit verwirkt haben. Den Thraſymachus von Chalcedon, den Evenus von Paros, Theodor von Byzanz, Alcidamas aus Elea, Polus aus Agrigent, Euthydem und Dionyſidor aus Chios, u. a. lernt man in philoſophiſcher Hinſicht aus den Schriften der Sokratiker, und vornämlich des Plato, von einer ſehr unvortheilhaften Seite kennen. Als Rhetoren mochten ſie ſchäzbarer ſeyn, und um die Rhetorik Verdienſt haben; aber als Philoſophen waren ſie Rabuliſten; ſonſt hätten die Sokratiker und Plato, ohne die hiſtoriſche Wahrheit zu ſehr zu verletzen, ſie die armſeeligen Sophismen nicht vorbringen laſſen dürfen, welche ſie ihnen wirklich in den Mund legten. Sogar die-

jenigen, welche im Alterthume noch berufener, als die angeführten, waren, würden es bloß durch ihre noch größere Unverſchämtheit, und durch ihre eifrigern Bemühungen, den Glauben an eine Wahrheit, eine Tugend, und eine Gottheit zu untergraben. Vom **Hippias aus Elis** hat die Sage nicht viel mehr, als die Anekdote aufbehalten, daß er ſich einſt rühmte, alle möglichen Kenntniſſe und Fertigkeiten inne zu haben. Selbſt ſein Gewand, ſeine Solen, ſeine Geräthe, deren er ſich bediente, erklärte er für ſeine eigne Arbeit. **Prodicus aus Ceos** war der Erfinder der ſchönen Allegorie vom **Herkules auf dem Scheidewege**; aber was man eben dem Erfinder dieſer Allegorie am wenigſten hätte zutrauen ſollen; er war ſelbſt ein höchſtüppiger Wohllüſtling, der in ſeinen Lehren alles auf den ſubjectiven **Nutzen**, als das oberſte praktiſche Intereſſe, bezog, und gradehin behauptete: ſogar die Götter würden von den Menſchen nur des Nutzens wegen verehrt, welchen ſie ſtifteten. **Kritias**, nicht der Bekannte des **Sokrates**, der einſt zu den dreyßig Tyrannen Athens gehörte, ſchrieb ein Lehrgedicht über die beſte **Staatsverfaſſung** (πολιτειαν αμμετρον), wovon **Sextus** ein Bruchſtück aufbewahrt hat, das dem poetiſchen Genie des Sophiſten zur Ehre gereicht. Das Daſeyn von Göttern,

und

und die Nothwendigkeit der Verehrung derselben, stellte er darinn als einen Wahn dar, der der Klugheit von Gesetzgebern seine Entstehung verdanke, der nur ein politisches Mittel sey, den großen Haufen zu blenden, und an Gesetzmässigkeit zu gewöhnen. Wie Kritias alle Religion bloß als ein Blendwerk für den Pöbel darstellte, so suchte Kallikles die Gunst der Mächtigen und Reichen dadurch zu gewinnen, daß er das Recht des Stärkern als das einzig gültige vertheidigte, und sich zur Bestätigung seiner Meynung auf das gegenseitige Verfahren der Thiere, und selbst ganzer Völker, berief, von denen das mächtigere immer das schwächere zu beherrschen und zu unterjochen pflege. Die Gesetze erklärte er für eine Folge der Ohnmacht einzelner Individuen, die mit einander gewisse Verträge geschlossen hätten, wodurch die Begriffe von Recht und Unrecht fixirt wären; da jedes derselben für sich nicht stark genug gewesen wäre, um von andern mehr Vortheil zu ziehen, als es möglicherweise hätte von ihnen Schaden leiden können. Diese Verträge aber, und die aus ihnen entstandenen Gesetze, könnten Niemanden fesseln, der seine Kraft und Ueberlegenheit fühle, und diese geltend machen wollte. Für einen solchen

wären ſie nur Phantome, vor denen er ſich nicht zu fürchten brauche.

Für die Geſchichte der Rhetorik insbeſondre ſind die im § erwähnten Sophiſten wichtiger, als für die Geſchichte der Philoſophie überhaupt. In der erſtern Beziehung werden ſie vom Ariſtoteles, Cicero, Quinctilian, Dionys von Halikarnaß, oft mit Achtung, angeführt. Im lezteren Betrachte aber verlieren ſie, zumal wenn man ſich an die dramatiſche Charakteriſtik des Plato hält. Die hieher gehörigen Stellen der genannten Alten ſind von Meiners mit gelehrtem Fleiße geſammelt und benuzt worden.

Sechste

Sechste Epoche
der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Sokratiſchen Philoſophie.

Quellen: *Xenophontis Memorabilia Socratis*; ed. *Schneider*. Lipſ. 1790. 8. — Eiusdem *Apologia Socratis*. Valckenaer erklärte dieſe für unächt ad Memorab. Socr. ed. Erneſti p. 238; J. M. Heinze vertheidigte die Aechtheit (Opusc. p. 157); Hr. Prof. Schneider hält ſie für ein von den Memorabilien abgeriſſenes Stück, das aber von ſpätern Grammatikern ſehr interpolirt und verfälſcht ſey. (Addenda et Corrigenda in ed. Mem. Soer. ad. IV, 8). Zur vollſtändigen Beurtheilung des Xenophon ſelbſt, dieſes ehrwürdigen und recht eigentlichen Sokratikers, müſſen auch ſeine übrigen Schriften ſtudirt werden, von denen allen einzelne Handausgaben mit trefflichen Erläuterungen von Erneſti, Hutchinſon, Heyne, Morus, Schneider, u. a. erſchienen ſind. S. auch Xenophontis Opera omnia; ed. *Thieme*. Voll. I-IV. Lipſ. 1763. 64. 8. — *Cebetis* Socratici tabula (πινακ); ed.

ed. *Thieme* (griechiſch, mit deutſchen Anmerkungen) Berolin. 1786. 8. Ob das Werk wirklich von dem Sokratiker Cebes herrühre, iſt ſtreitig. S. Schilling's Erörterung im Magazine für öffentliche Schulen und Schullehrer (Bremen 1790. 8.) B. I. Th. I. S. 218. — *Aeſchinis* Socratici dialogi tres: *de virtute*; *Eryxias* ſ. *Eraſiſtratus*, *de divitiis*; *Axiochus*, ſ. *de morte*; ed. *Fiſcher*. Lipſ. 1786. 8. — *Platonis* Apologia Socratis; ed. (una cum *Euthyphrone*, *Critone*, et *Phaedone*) *Fiſcher*. Lipſ. 1783. 8. Daß Plato in ſeinen übrigen Dialogen, wo der Sokrates redend eingeführt wird, auch die Philoſophie des Sokrates vortrage, kann man nicht unbedingt behaupten. Was Plato den Sokrates, zumal in metaphyſiſchen Unterſuchungen, behaupten und beweiſen läßt, iſt oft dem Geiſte des wahren Sokratismus nicht gemäß, vielmehr ihm entgegen. Sokrates beſeitigte die theoretiſche Metaphyſik ganz; ſein Zweck war nur auf populare Moral, und zur Unterſtützung dieſer auf Teleologie gerichtet, ſoweit dieſelbe ſich dem Nachdenken über die Sinnenerſcheinungen unmittelbar darbietet. Plato hat bloß die dialektiſche Methode des Sokrates beybehalten, und überhaupt ſeine äuſſere Manier, z. B. ſeine Ironie, copiirt. Er braucht ihn in ſeinen Dialogen gewöhnlich als Perſon, und beobachtet dabey freylich den hiſtoriſchen Charakter des Sokrates, aus dem er nicht herausgehn durfte, wenn er das Coſtume nicht verletzen wollte, ſehr genau. In Beziehung auf die Philoſophie aber hat Plato wohl meiſtens ſeine eigenen Vorſtellungsarten unter der Perſon des Sokrates dargelegt. Daß nun

nun unter den Aeusserungen des Sokrates beym Plato nicht auch zuweilen historisch wirkliche und ächt Sokratische vorkommen; wer wird das leugnen? — nur muß man nicht alles für ächt Sokratisch ausgeben wollen, was der Platonische Sokrates philosophirt. Hierinn dürfte auch Hr. Gräffe zu weit gegangen seyn in seinem dem Zwecke, für welchen es zunächst bestimmt ist, sonst überaus entsprechenden Werke: Die Sokratik nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit in katechetischer Rücksicht betrachtet, Göttingen 1791. 8. (Neuestes katechetisches Magazin Th. II.). — Einzelne Nachrichten bey den alten griechischen und römischen Schriftstellern, vornämlich beym Aristoteles und dessen Auslegern, beym Cicero, Quintilian, Seneca, Diogenes Laertius (lib. II.), Sextus Empiricus, Plutarch (unter andern: de genio Socratis, in den Opp.), Stobaeus u. a.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *La Vie de Socrate.* Par Mr. *Charpentier.* A Amsterdam; 1699. 12. — The life of *Socrates*, collected from the Memorabilia of *Xenophon* and the dialogues of *Plato*, and illustrated farther by *Aristotle*, *Diodorus Siculus*, *Cicero*, *Apulejus*, *Maximus Tyrius*, *Boethius*, *Diogenes Laertius*, *Aulus Gellius*, and others. By *Gilbert Cooper.* London 1749. 8. — *Bruckeri* Histor. crit. philos. T. I. — Eberhard's neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seeligkeit der Heiden. Berlin, 1772. 8. — *Olearii* diss. de Genio Socratis in *Stanleji* Hist. philos. Vol. I. p. 134. — Fraguier über die Ironie, den angeblichen Dämon, und die Sitten des Sokra-

Sokrates (aus den Memoires de l'academie des inſcr. T. IV.) in Hißmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte St. II. — Ueber die Tafel des Cebes S. auch des Grafen Caylus Abhandlung: Mem. de l'acad. des inſcr. T. XXIX. Deutſch in des Grafen von Caylus Abhandlungen zur Geſchichte und Kunſt (überſ. von Meuſel) B. II. S. 184. Altenburg 1769. 4. — Meiners über den Genius des Sokrates, in den vermiſchten philoſ. Schriften Th. III. — Ebendeſſelben Betrachtungen über den Tod, und Troſtgründe der Alten wider die Schrecken deſſelben, (wo auch der Xiochus des Sokratikers Aeſchines benutzt iſt), ebendaſelbſt Th. II. — Ebendeſſelben Abhandlung: de Socraticorum reliquiis, (wo mehrere angebliche Schriften der Sokratiker, namentlich die Briefe des Sokrates, und einiger ſeiner Schüler, die ſchon von Bentley für untergeſchoben erklärt waren, in Anſehung ihrer Aechtheit geprüft werden) in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. V. — Ebendeſſelben Hiſtor. doctr. de vero Deo p. 360. — Geſchichte der Wiſſenſchaften bey den Griechen und Römern B. II. S. 346. — *I. F. Auffchlaeger* theologia Socratis, ex Xenophontis Memorabilibus S. excerpta; Argentorati 1785. 4. — *I. A. Kamm* mores Socratis, ex Xenophontis Memorab. Socratis delineati; Argentor. 1785. 4. — *The Socratic ſyſtem* of Morals, as delivered in Xenophon's Memorabilia, by *Edward Edwards*; Oxford. 1773. — Pleſſing's Oſiris und Sokrates — Lehren und Meynungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit, von M. Wilh. Gottlieb Tennemann; Jena; 1791. 8. — Tiedemann's Geiſt der ſpecu-

ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 8. ff. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus. B. I. S. 213. — Zur perſönlichen Charakteriſtik und Geſchichte des Sokrates ſind auch noch merkwürdig: *Io. Matthiae Gesneri* Socrates Sanctus paederaſta in den Commentar. Soc. Sc. Gotting. T. II. Eine ganz ſeltſame Erklärung der Knabenliebe hat Pleſſing gegeben, wobey, falls ſie gültig ſeyn könnte, die Beſchuldigung, daß Sokrates dieſem ſchändlichen Laſter nachgehangen habe, zu ſeiner Ehre gereichen würde. S. den Abſchnitt: Die Männerliebe der Griechen, eine Hieroglyphe der metaphyſiſchen Philoſophie, in Pleſſing's Verſuchen zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums B. II. Th. II. S. 983. — Gegen die Verleumdungen des Ariſtophanes in den Wolken hat J. J. Zimmermann den Sokrates vertheidigt im Muſeo Helvetico T. VI. P. 24. Daß die Aufführung der Wolken aber wenig oder nichts zum Haſſe der Athenienſer gegen den Sokrates, und dem Proceſſe gegen ihn, mitgewirkt habe, hat der neueſte vortreffliche Herausgeber des Ariſtophanes, Brunck, in einer Anmerkung zu den Wolken aus chronologiſchen Datis gezeigt. — T. C. Tychſen über den Proceß des Sokrates, in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt St. I. II.

§. 141.

§. 141.

Es war hoher reiner Sinn für Wahrheit und Tugend, der den **Sokrates**, den Sohn eines armen Bildhauers **Sophroniskus** in Athen, zum Reformator der Philoſophie, und zum Wohlthäter nicht nur für die Griechen, ſondern auch für die geſammte Nachwelt, werden ließ. Daß es eine **Wahrheit** geben müſſe, dafür bürgte ihm ſein inneres unverderbtes Gefühl, welches durch alle ſkeptiſche Vernünfteley ſich nicht wegvernünfteln ließ. Eben dieſes lehrte ihn auch das Daſeyn einer **Pflicht**, deren heilige Beobachtung mit der wahren Glückſeligkeit, Beſtimmung und Würde des Menſchen unzertrennlich verbunden ſey, und deren Uebertretung ſich unausbleiblich räche. **Sokrates** ſuchte anfangs die Wahrheit, wo ſie ſeine Mitbürger ſuchten, in den philoſophiſchen Geſängen und Schriften der Weiſen der Vorzeit; bey den berühmteſten **Kosmophyſikern**, die mit ihm lebten, dem **Parmenides**, dem **Zeno**, dem **Archelaus** u. a; ſelbſt bey den **Sophiſten**, die ihm noch zuverſichtlicher, als jene, Nahrung und Befriedigung für ſeinen forſchenden Geiſt, und ſein Herz verſprachen. Seine Jugend verfloß unter dieſen Studien. Aber was er lernte, diente nur, ihn von der Schwäche

der menschlichen Erkenntnißkraft zu überzeugen; eine gewisse Grenze zu bemerken, über welche hinaus sie sich in das Reich der Widersprüche verliere. Viele Versuche der tiefsinnigsten Denker, die Natur und den Ursprung der Welt zu enträthseln, fand er vor sich; aber mislungen; wenigstens keinen unter ihnen, der seine Wißbegierde so stillte, daß dem Zweifel der Zugang verschlossen würde. Und vollends die Sophisten erschienen ihm mit aller ihrer Subtilität, mit ihrer Thesen und Antithesenkrämerey, mit ihrem Wortgepränge, als unverschämte Praler, und als nichtswürdige verderbliche Menschen, die dem gesunden Verstande Hohn sprachen, anstatt ihn zu bilden und zu erleuchten, die den moralischen Charakter der Nation verstimmten, anstatt ihn zu läutern und zu veredeln. Sokrates abstrahirte sich hieraus sehr bald, daß die Philosophen bisher den wahren Zweck ihrer Wissenschaft verkannt hätten, und daß hierinn eben der Grund liege, warum die redlichen Wahrheitsforscher sich in bodenlose Gegenden der Speculation verirrten, und die unredlichen, die Sophisten, sogar die Resultate der Untersuchungen jener benutzen könnten, um das System der beliebigen Wahrheit und des praktischen Egoismus darauf zu gründen. Was dem Menschen zunächst vor den

Füßen

Füßen liegt; die Beſchaffenheiten, Verhältniſſe, Regeln der Sinnenerſcheinungen, die ihn in der Nähe umgeben, und deren genauere Betrachtung unmittelbaren Nutzen für das wirkliche Leben hat; dies war von den bisherigen Philoſophen vernachläſſigt worden. Dagegen hatten ſie ſich mit den großen Fragen beſchäfftigt, die billig die letzten aller Fragen hätten ſeyn ſollen: was das **Weſen der Dinge** ſey? Ob die **Welt ewig**, oder **entſtanden**, und **wie** ſie **entſtanden** ſey? Nach welchen **Geſetzen** die **Elemente** ſich aus dem **urſprünglichen Chaos** loswinden, und in einander verwandeln? Wie es mit den **himmliſchen Dingen** ſtehe? — Fragen, die doch für die Vernunft unbeantwortlich ſind, wenn ſie gleich manches darüber rathen und muthmaaßen mag. Ihre Wiſſenſchaft konnte daher nur eine grübelnde Vernunft intereſſiren; für das wirkliche Leben war ſie zu unfruchtbar, um für eine Weißheit zu gelten, nach welcher der Menſch, als nach einem nothwendigen Ziele, zu ringen habe. **Sokrates** drang alſo mit lebhaftem Eifer darauf, daß die Philoſophen ſich **orientiren** ſollten. Er verwies ſie auf das Studium der Erfahrung, damit ihre Lehre wirklich der Menſchheit erſprießlich werde. Er ahndete die Schran-

ken

ten des Vernunftvermögens, ohne sie durch eine Ausmessung dieses, weil es ihm dazu noch an dem Maaßstabe gebrach, bezeichnen zu können. Deswegen verfiel er auf das Extrem, alle Metaphysik schlechthin aufzugeben. Auch das praktische Interesse des Menschen, ungeachtet es sich so in die Augen fallend als das oberste darstellt, hatten die meisten Philosophen fast ganz beseitigt. Die nach moralischen Grundsätzen eingerichtete Lebensweise der Pythagoreischen Schule ließ sich in ihrer äussern Form nicht nachahmen; es kam aber doch darauf an, daß Gesinnungen herrschend wurden, die zur moralischen Menschlichkeit führen. Bey der Lehre der Sophisten, die den individuellen Vortheil als das oberste Gesetz des Handelns anpries, die sich an die Neigungen eines jeden anschmiegte, und dadurch zur Verrätherinn an wahrer menschlicher Tugend und Glückseligkeit wurde, war dieser Zweck durchaus verfehlt; vielmehr gieng die Nation, vorzüglich die Athenienſische, zu welcher Sokrates gehörte, ihrer immer größern Verschlimmerung entgegen. Demnach wurden die Unterdrückung der Sophisten und ihrer Scheinweißheit; die Aufdekkung ihrer Blößen und ihrer Lächerlichkeit; die Wiedereinsetzung des gesunden Menschenverstandes in seine ihm von den Sophisten

entriſſenen oder ſtreitig gemachten Rechte; die Zurückführung ſeiner Mitbürger zur wahren Moralität, Angelegenheiten für den Sokrates, denen er ſeine ganze Kraft und Thätigkeit, ſein ganzes Leben, widmen zu müſſen glaubte.

Sokrates wurde gebohren zu Athen Ol. LXXVII, 4. Er lernte anfangs bey ſeinem Vater die Bildhauerkunſt, und die Alten erwähnen Statuen der Grazien, die er verfertigt haben ſoll. Einige vornehme und reiche Athenienſer, die ihn in der Werkſtätte ſeines Vaters kennen lernten, begünſtigten ſeine Neigung zu philoſophiſchen Studien. Er las die Werke der Dichter, und ältern Philoſophen, namentlich des Anaxagoras; mit dem Parmenides, Zeno, Archelaus, hat er ſich nach beym Plato u. a. vorkommenden beſtimmten hiſtoriſchen Datis perſönlich unterhalten; und ſo auch mit den berühmteſten Sophiſten der Zeit, die aber freylich, ſobald er ſelbſtſtändig zu wirken anfieng, die Gegenſtände ſeiner Verfolgung und ſeines Spottes wurden. Sokrates war als Philoſoph und als Menſch gleich ehrwürdig. Seine etwanigen Charakterſchwächen, als zu großes Selbſtgefühl, Eigenwilligkeit, hiengen mit ſeinen erhabenen Tugenden ſo genau zuſammen, daß es das Anſehn hat, dieſe hätten ohne jene kaum beſtehn können, und jene machten nur den nothwendigen Schatten im Gemählde ſeiner Perſönlichkeit aus. Bey ſeiner höchſt frugalen Lebensart hatte er auch höchſt wenig Bedürfniſſe, und war dadurch um deſto unabhängiger. Als Leh-

rer

ger erfüllte er aufs strengste seine Obliegenheiten, und gab hierinn das lehrreichste Beyspiel. Durch seinen Muth zeichnete er sich nicht nur im peloponnesischen Kriege bey Delium, Potidaea und Amphipolis aus; sondern auch, als er in den Senat kam, gab er Beweise seiner unerschütterlichen Festigkeit, wo es der Behauptung des Rechts galt. Er widersetzte sich der Hinrichtung der unglücklichen neun Feldherrn, trotz der Gefahr, welche ihm dieses Betragen drohte. Seinen Unterricht ertheilte er unentgeldlich einem jeden, der ihn suchte, oder den er selbst der Belehrung werth oder bedürftig glaubte. Ueberhaupt hielt er sich zum allgemeinen Volkslehrer gleichsam von der Gottheit berufen, und in dieser Meynung wurde er bestärkt, theils durch seine aus natürlichem Ahndungsvermögen und lebhaftem moralischen Gefühle entstandene Einbildung von einem ihm beywohnenden Genius, der das Eigne hatte, daß er von Handlungen abrieth, die unedel, oder schädlich waren, und folglich alle diejenigen Handlungen als gut, rechtmässig, und nützlich, erkennen ließ, welche nicht von ihm gemisbilligt wurden; theils durch den Ausspruch des Orakels zu Delphi, wodurch er für den weisesten Mann seiner Zeit erklärt wurde. Wahrheit und Tugend schätzte er über alles; er berichtigte den Irrthum, wo er ihn fand, mit rastlosem Eifer, hauptsächlich wenn er irgend eine Beziehung auf Moralität hatte; die Thorheit und das Laster strafte er laut, mit einer ihm eigenen Ironie, oft auch mit den Waffen des Spottes und des Hohnes. So furchtbar daher Sokrates den Sophisten, den Lasterhaften und den Thoren wurde,

die er mit einer manchmal wohl zu unbarmherzigen Geiſſel züchtigte; ſo ſehr gewann er die Liebe und Verehrung derer, die ſeinen Werth zu faſſen vermochten, und ſeinen Unterricht auf die Bildung ihres Verſtandes und Herzens anwandten. Sein Umgang und ſeine Unterhaltung müſſen in hohem Grade anziehend geweſen ſeyn. Dürfte man dies nicht ſchon von dem Freunde der damals in Athen lebenden Joniſchen Grazien, der Diotime und der Aſpaſia, vermuthen; ſo würde es ſich aus dem ausnehmend urbanen und doch ſo ungezwungenen Tone ſeiner Geſpräche, aus der Klarheit ſeiner Ideen, aus der Simplicität und Eleganz ſeines Ausdrucks, ſchlieſſen laſſen, wenn anders die Schilderung des Xenophon eine treue Copie des Originals iſt. Eine immer beträchtlicher werdende Zahl der vorzüglichſten Männer in Athen, und der auserleſenſten griechiſchen Jünglinge, ſchloß ſich an ihn an, und er erlebte wirklich, was er im Anfange ſeiner philoſophiſchen Laufbahn zu hoffen kaum wagen durfte, daß die Achtung der Sophiſten beym griechiſchen Publicum fiel, daß die Philoſophie die Begründung der Moralität zu ihrem Hauptziele ſich vorſteckte, und daß ſie dadurch in der That, was ſie ſeyn ſoll, die Aufklärerinn des Geiſtes, die Veredlerinn des Herzens, und die Führerinn zur Glückſeeligkeit, wurde. Noch hat indeſſen kein großer Mann, zumal in einem demokratiſchen Staate, gelebt, deſſen Ruhm und Glück nicht der Neid und die Verleumdung zu vergiften bemüht geweſen wären. Sokrates bekam nach und nach auch eine mächtige Gegenpartey, die ihn zuletzt aufs feindſeligſte behandelte, und

durch

durch deren Anstiften er öffentlich angeklagt wurde, daß er die Religion des Staates verachte, eine neue Religion einzuführen strebe, und daß er die jungen Leute verderbe. Sokrates begieng bey dem Prozesse mehr als Ein Versehn; Versehn, wie sie vielleicht ein edler Mann begehen muß; die aber das Todesurtheil fast unvermeidlich machten, und als Entschuldigungsgründe für das Verfahren seiner Richter gebraucht werden können. Es gehören dahin die zu starke und beleidigende Aeusserung des Gefühls von seinem Werthe vor den Richtern; seine Verachtung der Ankläger und der Richter selbst; seine laut bezeugte Abneigung, nur etwas von dem zu thun, was in solchen Fällen bey Angeklagten Herkommens war; seine entschiedne Gleichgültigkeit gegen das Todesurtheil selbst u. s. w. Sokrates trank den Gifthecher mit der Ruhe und Würde eines Mannes, der durch sein Schicksal seinen persönlichen Adel nicht verringert weiß, unterhielt sich mit seinen Freunden über die Unsterblichkeit der Seele, tröstete seine Frau Xantippe, die am Ende den Philosophen doch ungerne sterben sah, und entschlief. Sein Nachruhm wird ewig leben.

§. 142.

Sokrates bediente ſich bey ſeinem philoſophiſchen Unterrichte einer Methode, zu welcher ihm die äuſſern Umſtände, unter denen er ihn geben konnte, und die damalige durch die Sophiſten allgemein gewordne Mode, philoſophiſche Materien überhaupt dialektiſch zu behandeln, veranlaßten. Er wollte einen jeden, um deſſen Belehrung oder Beſſerung es ihm zu thun war, in ſeinem eignen Bewußtſeyn, in der ſchon erworbnen oder doch leicht zu erwerbenden Erfahrung, die Wahrheit und die Pflicht durch in ihm gewecktes Nachdenken erkennen laſſen, weil, wie er bey ſich ſelbſt früh genug bemerkt haben mochte, eine auf dieſe Art erlangte Ueberzeugung die innigſte, feſteſte und wirkſamſte iſt. Er legte alſo ſeinen jungen Freunden Fragen vor, die mit den Gegenſtänden, von welchen die Rede war, näher oder entfernter zuſammenhiengen; die Antworten darauf führten eine genauere Entwickelung der Begriffe herbey, deren Beſtimmung zur Aufhellung jener Gegenſtände erfodert wurde; auſſer den Reſultaten, die ſich zuletzt darbieten mußten, hatten denn Sokrates und ſeine Freunde hiebey auch noch den Genuß jenes geiſtigen Vergnügens, das mit jeder leichten und zweckmäſſigen

gen

gen Uebung der Verstandeskräfte verbunden ist. Sokrates war ein Meister in dieser Methode des Unterrichts; er hatte sie oft genug bey sich selbst angewandt, um seinen Geist aufzuklären, und sich über seine Pflichten zu verständigen; er hatte mit Strenge gegen sich seine Irrthümer und seine Fehler erforscht; es war kein Wunder, daß er in den Versuchen, die er bey andern mit jener Methode machte, in der Kunst, ihnen die Fehler ihres Verstandes und Herzens unter den nächsten Gesichtskreis zu bringen, ein fast unübertreffliches Muster geworden ist. Man hat nach ihm diese Methode philosophischer Entwickelung von Begriffen beym Unterrichte, die **Sokratische** genannt, und mit Recht. War auch **Sokrates** nicht ihr Erfinder, so war er doch derjenige, der sie am vollkommensten, und mit dem größten Glücke, ausübte. Lehrer der Jugend, denen es ernstlicher Wunsch ist, ihren Beruf treu zu erfüllen, können sich zu ihrer Absicht nicht besser vorbereiten, als wenn sie die **Sokratische Lehrmanier**, wie sie uns in den Schriften, vornämlich des Xenophon, aufbehalten ist, **studiren**, und sich dieselbe soviel wie möglich **aneignen**.

§. 143.

Gegen die theoretiſche Speculation, der die gemeine Sinnenerfahrung zu alltäglich war, um ihre Aufmerkſamkeit zu feſſeln, die vielmehr, ohne eben ſich vorher mit Bedachte nach dem Grunde zu erkundigen, auf den ſie fußen könnte, ihren Blick von der Erde ab zu den Regionen des Himmels kehrte, und in dieſen, und ſogar jenſeit derſelben, im leeren Raume, umherſchweifte, aber auch dafür hülflos ſich in Labyrinthen verfangen ſah, wo keine Ariadne den Faden zum Ausgange darbot; gegen dieſe theoretiſche Speculation hatte Sokrates eine unüberwindliche Abneigung gefaßt. Die Kosmophyſiker, meynte er, wie jener neuere Gelehrte, ſeyen bloß dazu auf, den Leuten zu ſagen, daß in gewiſſen Gegenden, zu denen kein menſchliches Auge reichen kann, auch in der That nichts zu ſehen ſey. Er bemühte ſich alſo ſeinen Freunden ein Intereſſe für diejenige Betrachtung der Natur einzuflößen, welche die geſunden Sinne und den geſunden Verſtand zu Führern nimmt; die hauptſächlich den Regeln, der Ordnung, der Zweckmäſſigkeit, dem Nutzen der Dinge nachſpürt; die nach keiner Erkenntniß haſcht, welche das menſchliche Erkenntnißvermögen nicht gewähren kann;

die

die dadurch eine Theorie brauchbar für das wirkliche menschliche Leben, kein bloßes Spielwerk einer Philosophenschule, begründet. Mehr aber noch, als auf diese Theorie, richtete er sein und seiner Freunde Studium auf die **Selbsterkenntniß**, die **Selbstbesserung**, und die **Moralität überhaupt**. Mit unablässigem Eifer ergriff er jede Gelegenheit, das moralische Gefühl im Busen seiner jungen Mitbürger zu beleben, ihnen die Unterschiede der Tugend und des Lasters, der Weißheit und der Thorheit, auffallend darzustellen, ihnen die Würde des MoralischGuten, die Folgen desselben für Zufriedenheit und Glückseeligkeit, und dagegen die Schändlichkeit des Bösen, und die zerstörenden Wirkungen desselben in Hinsicht auf Ruhe und Frohseyn des Gemüthes, vorzuhalten. Sokrates wurde hiedurch der Stifter der **philosophischen Moral**, wenn er gleich kein eigentliches Moralsystem zu Stande gebracht hat. Was die **Pythagoreer** für die Moral geleistet hatten, bestand entweder in populären praktischen Vorschriften, gleich denen, die aus dem Zeitalter der Gnomiker her im Munde des Volks waren; sofern es ein Bestandstück ihrer Philosophie ausmachte, war es ein Eigenthum der Schule geblieben. **Sokrates** lehrte die

Moral, als die einzig nothwendige Wiſſenſchaft für Jedermann, und ſein Vorgang wurde die Urſache, daß ſeine Nachfolger ſie als die Hauptangelegenheit der Philoſophie anſahen, was bis dahin von den Philoſophen nicht geſchehn war.

§. 144.

Faſt das Einzige, was dem **Sokrates** von den Reſultaten der kosmophyſiſchen Unterſuchungen ſeiner Zeit, beſonders denen, die **Anaxagoras** in ſeiner Schrift: **über die Natur**, aufgeſtellt hatte, glaublich ſchien, war das Daſeyn eines Baumeiſters, Erhalters und Regierers der Welt (der Gottheit). Nicht nur der Beweis des Klazomeniſchen Weltweiſen dafür, aus der **Ordnung** und **Zweckmäſſigkeit** der Natur, rührte den **Sokrates**; ſo daß dieſer ſelbſt ſich oft damit beſchäfftigte, ihn durch neue teleologiſche Beobachtungen und Gründe zu beſtärken und auszuſchmücken a); ſondern auch das im Menſchen unverkennbar vorhandne **Sittengeſetz** ſchien ihm auf einen Urheber deſſelben hinzuweiſen, unter deſſen Bothmäſſigkeit die körperliche, wie die vernünftige, Natur ſtehe; von dem alles, was iſt, herrühre. **Sokrates** gieng aber auch

in

in der Bestimmung des Begriffes vom Wesen der Gottheit nicht weiter, als die Gründe ihn zu gehn berechtigten, aus denen er auf die Existenz Gottes schloß. Das Wesen, folgerte er, welches die Welt hervorbrachte, in der wir bey so unermeßlicher Mannichfaltigkeit soviel Uebereinstimmung zu vortrefflichen Zwecken, und dieser zu einem Endzwecke des WeltGanzen, wahrnehmen, wo soviele Gegenstände des Vergnügens sich der Empfindung darbieten, muß selbst ein unendlich weises und gütiges Wesen seyn; und da wir einen Menschen, dessen höchstes Gut die Erfüllung seiner Pflicht ist, für moralisch vollkommen achten, so muß auch der Gottheit die höchste moralische Vollkommenheit eigen seyn. Was die Gottheit übrigens an sich selbst sey; wie sie die Welt geschaffen habe; wie sie sich zur Welt verhalte; wie die Vorsehung möglich sey; diese Fragen ließ Sokrates hiebey ganz unberührt; er erklärte ausdrücklich, daß ihr Inhalt jenseit des Horizonts der Vernunft liege. Auch das Uebel in der Welt scheint Sokrates absichtlich umgangen zu seyn; er wagte keine Theodicaee, vermuthlich, weil er fühlte, daß es ihm unmöglich seyn würde, sie auf eine befriedigende Weise zu liefern. In dieser weisen Mäßigung der Vernunftforschung ist Sokrates einziger Philosoph, so wie er

auch

auch der erſte iſt, der den für die Vernunft allein möglichen, und auch für die Menſchheit allein heilſamen Weg, zur Kenntniß der Eigenſchaften Gottes zu gelangen, betreten hat. Der Begriff der Gottheit, als einer oberſten Welturſache, und zugleich als der oberſten moraliſchen Intelligenz, hat ſich in der Folge nie wieder unter den philoſophirenden Völkern ganz verloren; wiewohl er oft genug verdunkelt und entſtellt wurde b). In dieſer Hinſicht kann man allerdings mit Cicero vom Sokrates ſagen, daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen habe.

a) Bey der Ausſtattung des ſogenannten phyſikotheologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes nimmt Sokrates ſeine teleologiſchen Gründe am liebſten und häufigſten von der Natur des Menſchen her. Es iſt ein überaus merkwürdiger Geiſteszug dieſes Philoſophen, daß er für die Harmonie und Schönheiten der lebloſen organiſchen Natur im Kleinen und Großen weniger oder gar keine Empfänglichkeit hatte, und ſich kaum nur ihre angenehmen Reize gefallen ließ. Sokrates lebte nicht gerne auf dem Lande. "Vergieb mir", mein Beſter", ſagte er einſt zum Phädrus, der das Landleben mehr liebte, "ich bin lernbegierig, und von Fluren und Bäumen kann ich nichts lernen, aber wohl von den Menſchen in der Stadt." Ueberhaupt ſcheinen die Alten in der lebloſen organiſchen Natur faſt allein das Reizende, nicht

nicht das Harmonische, Schöne, Große, Erhabene, beachtet oder aufgesucht zu haben. Daher hatten sie auch keine eigentliche Landschaftsmahlerey, keine Landschaftspoesie. Ihre Teleologie, sofern sie dieselbe zur Physikotheologie benutzten, dreht sich gewöhnlich um den Bau des menschlichen Körpers, und die Thierwelt, herum. Von der Astronomie, welche den neuern Physikotheologen so herrlichen Stoff gewährt hat, konnten sie bey ihrer mangelhaften Einsicht in dieselbe, keinen Gebrauch zu dem Behufe machen.

b) Kant bemerkt in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 253): "Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus keine deutliche Spur einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darinn gelegen, daß es den ältern Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigstens mit Beyhülfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher seyn, als der sich von selbst jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedner Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu seyn, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darinn eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Naturursachen herumsuchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen

mögen antreffen möchten. Aber nachdem dieſes ſcharfſinnige Volk ſoweit in Nachforſchungen fortgerückt war, ſelbſt ſittliche Gegenſtände, darüber andre Völker niemals mehr als geſchwazt haben, philoſophiſch zu behandeln, da fanden ſie allererſt ein neues Bedürfniß, nemlich ein practiſches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urweſens beſtimmt anzugeben, wobey die ſpeculative Vernunft das Zuſehn hatte, höchſtens noch das Verdienſt, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachſen war, auszuſchmücken, und mit einem Gefolge von Beſtätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererſt hervortraten, wohl nicht das Anſehn deſſelben, (welches ſchon gegründet war), ſondern vielmehr nur das Gepränge, mit vermeynter theoretiſcher Vernunfteinſicht zu befördern."

§. 145.

Sowie Sokrates die Lehre von Gott aus der Zweckmäſſigkeit der Welt, die einen verſtändigen Urheber, und aus der Anlage des Menſchen zur Sittlichkeit, die einen oberſten moraliſchen Geſetzgeber und Richter vorausſetzte, hergeleitet hatte, und ſie wiederum zur Befeſtigung der Moral anwandte; ſo war es auch die allgemeine Beſchaffenheit der menſchlichen Erkenntniß, und das Bewußtſeyn eines Pflichtgebotes, wodurch die Moral

Merkmale seines Begriffes der Seele hernahm, und worauf er den Glauben an ihre Fortdauer nach dem Tode des Körpers, und an eine bevorstehende moralische Vergeltung in einem künftigen Zustande, stützte. Das denkende Princip im Menschen, dachte Sokrates, das in der Mannichfaltigkeit der Dinge Einheit und Regel, Ordnung und Zweckmässigkeit, zu erkennen vermag; das hieraus auf das Daseyn der Gottheit schließt; das sich einer erhabnern Bestimmung, als allen Naturdingen zukommen kann, bewußt ist, ist von einem ganz andern Wesen, als wie die übrige bloß belebte, oder auch leblose organische Materie. Was es an sich sey, ob etwa ein Theil der Gottheit selbst, der Weltseele, die das Ganze durchdringt; wie es sich mit dem Körper verbinde; wie es auf ihn und durch ihn wirke; wagte er eben so wenig zu entscheiden, als er sich die Anmaaßung erlaubt hatte, das Wesen Gottes, und sein Verhältniß zur Welt erklären zu wollen. Aber er hielt sie doch für eine absolute Substanz, die nach der Trennung vom Körper mit ihren Erkenntnißfähigkeiten, mit ihren sittlichen Eigenschaften, für sich existiren könne und existiren werde. Inzwischen war es bey ihm, wenn man nicht die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welche Plato den Sokrates vortragen läßt,

dem

dem Sokrates ſelbſt zutrauen darf, mehr Ahndung der Fortdauer der Seele, mehr ein inniger Glaube, als eine philoſophiſche Ueberzeugung. Die Ungerechtigkeit, die Beleidigung anderer im Leben, ſchienen dem Sokrates eine Beſtrafung nach dem Tode zu verlangen; die Divination der Seele von zukünftigen Ereigniſſen, die ſich bey Träumen und Ahndungen verrathe, ſchien ihm für eine abſolute Exiſtenz der Seele ein Zeugniß zu ſeyn; nach der Trennung vom Körper, meynte er, müſſe die Seele, in ihrer Selbſtſtändigkeit und ungehindert thätig, erſt ſo weiſe und vollkommen ſeyn und werden können, wie ſie ſeyn und werden ſollte. Daß die abſolute Subſtanz der Seele unſichtbar iſt, war ihm kein gültiger Einwurf; ſie iſt auch im Körper nicht ſichtbar, und iſt dennoch in ihm vorhanden. Sie muß wohl fortdauern; denn nach dem Tode eines edeln Mannes erneuern wir oft ſein Andenken; das Gedächtniß eines unſchuldigen Verfolgten plagt, wenn dieſer längſt geſtorben iſt, ſeinen Unterdrücker mit Furcht und Angſt; wie wäre dieſes möglich, wenn nicht die Seelen der Verſtorbenen ſelbſt es bewirkten, und mithin nach dem Tode noch wären? Das ohngefähr ſind die Gründe, auf welche ſich Sokrates beruft, wenn er Unſterblichkeit der Seele dem Verſtande wahrſcheinlich machen

chen will. Aber eine gewiſſe vorempfundene Ahndung, eine zum unerſchütterlichen Glauben gewordene Hoffnung, eine helle, nicht in einen recht deutlichen Begriff verwandelte, Vorſtellung des Ziels, das der vernünftigen Menſchheit von Gotte vorgeſteckt ſey, und das ſich doch in dieſem Leben nicht erringen laſſe, erſetzten für das Herz des Sokrates den Gründen der Unſterblichkeit, was ihnen an Stärke für den Verſtand fehlte. Und auch der Aberglauben an Dämonen und Genien, welchen er hegte, mittelſt deſſen er ſogar ſeine väterliche Religion mit ſeiner Philoſophie zu vereinbaren wußte, kam ihm dabey vortrefflich zu ſtatten.

Die Beweisſtellen zu den in den obigen §§ enthaltenen Lebensgeſchichte, Charakteriſtik, und Lehre des Sokrates, finden ſich vornämlich in den Memorabilien des Sokrates vom Xenophon, und in der Apologie des Plato. Sie ſind hier nicht einzeln citirt, weil man, um ſich einen richtigen und vollſtändigen Begriff des Sokratismus zu erwerben, wenn man dieſen unmittelbar aus den Quellen ſchöpfen will, jene Schriften ganz und im Zuſammenhange leſen muß. Unter den neuern Geſchichtforſchern hat ſie auch ſchon Meiners ſehr genau angezeigt, der in ſeiner Geſchichte der Wiſſenſchaften das hieher gehörige Merkwürdigſte aus den Werken des Xenophon und Plato insbeſondre, ausgehoben hat. Noch ausführli-

cher ist das erwähnte Buch des Hrn. Tennemann.

Ein nicht leicht aufzulösendes historisches Problem ist es, wie sich in einem und demselben Kopfe eine so feste Anhänglichkeit an die griechische Volksreligion, und eine so geläuterte Vernunftheologie und Moral, haben zusammen vertragen können? Der so consequent denkende Sokrates, der eifrige Wahrheitsforscher, dem auch sein Forschen nicht unbelohnt blieb, war bis an das Ende seines Lebens ein rechtgläubiger Grieche. Sollten etwa Xenophon und Plato, um ihre Apologieen desto vollwichtiger zu machen, um den Athenienſern ihr dem Sokrates angethanes Unrecht desto anschaulicher zu zeigen, dem Sokrates die Meine des Orthodoxen geliehen haben? — Oder schreckten den Sokrates die Unfälle, welche dem Anaxagoras, dem Protagoras, ihr freymüthiges Urtheil in Sachen der Volksreligion zuzog? — Oder wollte er mit den sophistischen und unmoralischen Götterleugnern, mit dem Diagoras von Melos, mit eben dem Protagoras, dem Gorgias, die er vorzüglich bekämpfte, gegen die er unaufhörlich polemisirte, auch was diesen Punct betraf, nicht in Einer Kategorie stehn? — Oder war es Anhänglichkeit an einen Volkswahn, der einmal mit der Vorstellungsart des Sokrates zu sehr verwebt war, als daß er ihn auch bey Ueberzeugung von der Ungereimtheit desselben, schlechthin hätte vertilgen, oder auch nur ohne Selbstverleugnung hätte verdammen können? — Oder endlich wußte Sokrates ein Medium, seine Vernunft auch

in

in die griechische Volksreligion hineinzutragen, eine griechische Volksreligion innerhalb den Grenzen einer Sokratischen Vernunft zu denken? — Sokrates war zu redlich, zu sehr Wahrheitsfreund, um sich zu verstellen. Furcht vor Gefahr konnte ihn nicht zum Heuchler machen; das beweist sein ganzes Leben. Ein Sophist wurde er nicht, auch wenn er mit diesem und jenen Sophisten die Götterlehre der Griechen verwarf. Er lehrte Wahrheit suchen, an die Nothwendigkeit der Tugend, an das Daseyn einer höchsten moralischen, und über die Menschheit waltenden Intelligenz, und an einen Zustand der Vergeltung nach dem Tode, glauben, was die Sophisten nicht, zum mindesten nicht dogmatisch, lehrten. Den Werth des Volkswahnes kannte Sokrates besser, als irgend einer; er hatte sich selbst oft von Volksvorurtheilen losgerissen; er hielt es für sein Hauptgeschäfft, grade Volksvorurtheile zu berichtigen; und würde es offenbar auf eine Umwandlung der Volksreligion angelegt haben, wenn er diese gradezu für unvernünftig und für unmoralisch erkannt hätte. Xenophon und Plato führen mehrere Thatsachen an, um die öffentliche Religiosität des Sokrates darzuthun. Der leztre nennt sogar die Classen der Götter, welche sein Lehrer unterschieden, und durch heilige Gebräuche verehrt habe. Auch von der Untrüglichkeit des Orakels zu Delphi war Sokrates überzeugt. Noch am Ende seines Lebens bestellt er dem Aeskulap einen Hahn zum Opfer; um einen spöttelnden Scherz hiedurch ausdrücken zu wollen, war er doch damals zu sehr zum Ernste gestimmt. Es bleibt demnach nichts übrig, als das leztere anzuneh-

men. Sokrates fand die Volksreligion in der That nicht ganz unvernünftig, und mit der Moralität unverträglich; ſie ſchien ihm nur einer Reinigung von manchen Schlakken zu bedürfen, die an ihr hafteten. Da er einmal die Meynung von unſichtbaren auf die Menſchheit einwirkenden Weſen hatte, wie aus ſeiner Seelenlehre und aus ſeinem feſten Glauben an einen ihm ſelbſt beywohnenden Genius erhellt; ſo war ihm der Uebergang leicht zu der Vorſtellung von der Exiſtenz mehrer Claſſen ſolcher Weſen, die den Menſchen an Weißheit und Macht überträfen, die in der Natur als wohlthätige Regierer derſelben verbreitet wären, und die Ehrfurcht und Anbetung der Menſchen verdienten. Bey dieſer Vorſtellung konnte er ſelbſt vergötterten Menſchen, wie dem Aeſkulap, Opfer bringen, ohne ſich ſelbſt lächerlich und unverſtändig vorzukommen. Wie ſich aber nach ſeiner Idee dieſe Mehrheit von Göttern zur oberſten Gottheit verhielte, das läßt ſich nicht beſtimmen. Wahrſcheinlich betrachtete er ſie alle, und ſelbſt die menſchlichen Seelen, als Theile einer allgemeinen Weltvernunft, die denn ſeine oberſte Gottheit ausmachte.

§. 146.

Unter den Schülern des Sokrates war keiner, der ſich ſo ganz nach ihm gebildet hatte, der die Grundſätze des weiſen Lehrers ſo in ſein Geſchäfftsleben einführte, und

auch

auch als philosophischer Schriftsteller dieselben mit so enthusiastischer Anhänglichkeit und Treue, und zugleich mit einer so edeln allgemeinverständlichen, und allgemeingefälligen Simplicität vortrug, wie Xenophon. Die Geschichte dieses vortrefflichen Griechen ist die Geschichte eines ächten philosophischen Bürgers in einem Freystaate; und so wichtig seine Werke für das Studium der Sokratischen Philosophie sind, so lehrreich ist das Studium seines Lebens für die Kunst, diese Sokratische Philosophie praktisch auszuüben. Wenn Sokrates nur die Sphäre des menschlichen Denkens und Handelns überhaupt, wie sie damals in Athen erschien, ins Auge faßte, und seinen Mitbürgern bessere Grundregeln des Denkens und Forschens, und bessere Grundmaximen für das Thun und Lassen einzuflössen suchte; so war es Xenophon, der als Mensch durch sein Verhalten jene Grundregeln und Grundmaximen in ihrer Anwendung zeigte, als Feldherr bewies, was ein wahrhaft aufgeklärter Kopf vermöge, und als Staatsmann lehrte, welchen wohlthätigen Einfluß eine gesunde Philosophie auf die Vervollkommnung der Staatsverfassung und Staatsverwaltung haben könne. Seine Cyropädie, obgleich sie eine idealische Staatsform schildert, die nur bey Persern in ihrer natürlichen Ein-

falt, bevor sie Erobrer werden, und unter Umständen, wie sie Xenophon voraussetzt, statt finden mag, aber nicht bey Völkern, wie sie sind, und unter Umständen jeder Art, realisirt werden kann, enthält einen Reichthum an trefflichen pädagogischen, moralischen und politischen Bemerkungen, den auch noch itzt nutzbar ist. Und eben so sind seine historischen und statistischen Bücher nicht bloß für den Geschichtforscher, und den Antiquar, sondern auch für den interessant, der sie bloß in Beziehung auf heutige Politik und Cameralistik liest.

Eine sehr schöne Charakteristik des Xenophon S. in *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharsis en Grece ch. XXXIX.

§. 147.

Die übrigen Freunde und Schüler des Sokrates, welche man eigentliche Sokratiker zu nennen pflegt, soferne sie nicht Häupter besondrer philosophischer Parteyen wurden, lernt man fast nur aus zufälligen Erwähnungen der Alten, hauptsächlich des Xenophon und Plato, kennen, wo der erstere ihre Verhältnisse mit dem Sokrates, ihre Unterredungen mit ihm, berührt, der andre

andre sie als Personen des Dialogs auftreten läßt, und diese und jene historische Züge von ihnen einflicht. Der Gegenstand, welchem sie ihre vorzüglichste Aufmerksamkeit widmeten, war die Moral. Die Tafel des Cebes, die Dialogen des Aeschines, wenn man die Aechtheit derselben annimmt, betrafen sittliche Materien. Sie lehrten die Güter des Lebens aus einem richtigen Gesichtspuncte zu betrachten, und ihnen keinen größern Werth beyzulegen, als welcher ihnen wirklich in Beziehung auf die Natur und die Bestimmung des Menschen eigen ist. Die Gründe, welche Aeschines vorbringt, um Gleichgültigkeit gegen den Reichthum zu erwecken, um gegen die Schrecken des Todes zu beruhigen, werden auch noch itzt von den Moralisten gebraucht. Sie sind einer geläuterten praktischen Vernunft durchaus würdig.

Siebente Epoche.

der griechiſchen Philoſophie.

Geſchichte der Philoſophie der Megariker, Cyniker, Cyrenaiker, Epikureer und Stoiker.

A) Megariker.

Quellen: Einzelne Nachrichten beym Plato, Ariſtoteles, Cicero, Quintilian, Diogenes Laertius, Sextus Empiricus, und Plutarch.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Gaſſendi* de Logica; Opp. T. I. — *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Euclide. Stilpon.* — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften B. II. S. 636. — Ständlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 240. — Commentatio de veterum philoſophorum ante Ariſtotelem conaminibus in arte logica inuenienda et perficienda, in den Commentt. Soc. Scient. Gotting. T. X. — *Spaldingii* Commentarius in primam partem libelli de Xenoph. Zen. et Gorgia; Berolin 1793.

1793. 8. — Schwab's Bemerkungen über Stilpo, in Eberhard's philosophischem Archive B. II. St. 1. S. 112. — *Graeffe* dissertatio, qua, judiciorum analyticorum et syntheticorum naturam jam longe ante *Kantium* antiquitatis scriptoribus non fuisse perspectam, contra *Schwabium* probatur. Gottingae 1794. 8.

§. 148.

Es ist gar nicht zu verwundern, daß nicht alle, die den Unterricht des Sokrates genossen, seinen Grundsätzen treu blieben, die Philosophie nach derselben Methode, wie er, behandelten, nur das für wichtig und des Nachdenkens werth hielten, was ihm so schien, und seinem Beyspiele zufolge die Probleme und die philosophischen Dispüte aufgaben, mit deren Auflösung es den bisherigen speculativen Denkern so wenig hatte gelingen wollen. Sokrates wurde von mehrern derer, die eine zeitlang mit ihm umgiengen, nicht anders angesehn, als wie die übrigen Lehrer der Wissenschaft von menschlichen und göttlichen Dingen. Man suchte von ihm zu lernen, so lange man glaubte, daß seine Unterredungen in der That lehrreich seyen, und daß er Recht habe; aber man verließ ihn wieder, wenn man wähnte, daß er nicht befriedige, und hieng aufs Neue

Speculationen nach, die Sokrates zwar als unnütz misbilligte, von deren Unnützlichkeit man sich aber doch nicht ganz zu überzeugen vermochte, da sie das einzige übrige Mittel waren, den rastlosen Wahrheitstrieb der Vernunft wo nicht zu beruhigen, doch wenigstens zu nähren. Ausser dem Sokrates hörten die jüngern Freunde der Philosophie auch diesem oder jenem Sophisten zu; lasen die Werke dieses oder jenes ältern Weltweisen. Die großen Vernunftprobleme, womit sich diese beschäfftigten; die dialektische Skepsis, in welche das Bemühen, sie zu ergründen, verwickelte, und die Sokrates doch nur beseitigt hatte, ohne eigentliche Rechenschaft davon zu geben, warum sie zu beseitigen wäre, bekamen ein Interesse für sie, das sich nicht verleugnen ließ; und so wurden sie bewogen, von der Richtung abzuweichen, die Sokrates seinen Schülern vorgeschrieben hatte. Andre, die wirklich bloß das praktische Bedürfniß im Auge hatten, was Sokrates mit Recht für das Hauptbedürfniß des Menschen, wie des Philosophen, vorstellte, stießen doch auf manche Schwierigkeiten, welche damit verbunden sind, und sich erst beym tiefern Nachforschen zeigen. Sie wurden die Urheber der verschiedenen Moralsysteme, die hernach so ausserordentlichen Einfluß auf die Sittlichkeit

der

der cultivirtern Völker gehabt haben, welche mit den Griechen und ihrer Weißheit bekannt wurden.

§. 149.

Dem Euklides aus Megara kam die Dialektik, und selbst die Sophistik, insoweit sie nicht als Vehikel unedler Absichten beurtheilt wurde, sondern als eine Wissenschaft oder Kunst, die doch in einer wesentlichen Eigenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens ihren Grund habe und haben müsse, nicht so unbedeutend, oder gar nichtswürdig, vor, wie dem Sokrates und den eigentlichen Sokratikern. Die populare Methode dieser, Wahrheit zu suchen, indem man sich bloß an dem unmittelbaren Sinnenzeugnisse, und der gemeinen Reflexion darüber, hält, und nun die weitere Nachfrage abbricht; indem man bloß aus einzelnen Fällen der Erfahrung, aus Gleichnissen beweist; war ihm nicht hinlänglich. Zu seiner Ueberzeugung foderte er Demonstration, und diese Foderung mußte ihn nothwendig von dem Sokratismus entfernen, und der Philosophie der Eleatiker und der Sophisten ihrem theoretischen Theile nach nähern. Um feste Sätze auszumachen, das

Für

Für und Wider zu erwägen, war der Dialog die bequemſte und paſſendſte Form; man diſputirte alſo; ſtand aber ein Satz feſt, oder ſchien er feſt zu ſtehn, ſo zog die Partey, der er angehörte, Folgerungen über Folgerungen, um den Gegner zu beengen, und niederzuſchlagen. Euklides pflegte dies mit einer Lebhaftigkeit, oder vielmehr Heftigkeit zu thun, die Timon, der Sillograph, Streitwuth (λυσσαν ερισμου) nannte, und die, da ſie von ſeinen Freunden nachgeahmt, und vielleicht übertrieben wurde, der ganzen philoſophiſchen Partey, an deren Spitze Euklides ſtand, neben dem Namen der Megariſchen, von dem Orte, wo die Diſpute vorfielen, auch den Namen der Eriſtiſchen (der Streitpartey) zuzog. Euklides und ſeine Schule waren zu ihrer Zeit ſehr berühmt, theils weil ſie wirklich den logiſchen Schein in ſeiner täuſchendſten Geſtalt hervorhoben, theils durch den zufälligen Umſtand, daß die Sokratiſche Schule durch die Hinrichtung ihres Hauptes in Athen einen harten Stoß erlitten hatte, und die Mitglieder derſelben ſich anfangs zerſtreuten, wobey die Euklidiſche Partey, welche ſich zunächſt formirte, an Anſehn gewann.

Dieſ.

Diog. Laert. II, 30. 106. sq. *Cic.* quaest. acad. IV, 42. — Die Epoche der Megariker geht bis zur CXXXV. Olympiade.

§. 150.

Daß Euklides sehr viel und sehr heftig disputirte, weiß man; aber was er durch seine Debatten herausbrachte, davon weiß man wenig oder nichts. Diogenes Laertius führt einen Satz von ihm an, daß es ein höchstes Gut gebe, und dieses könne nur Eines, sich gleich, und immer dasselbe seyn. Ob Euklid hiebey an die Weltsubstanz der Eleatiker, oder an ein höchstes moralisches Gut, dachte, ist zweifelhaft; das eine ist so historisch wahrscheinlich, wie das andere, und daraus, daß er das Daseyn eines wahren Uebels leugnete, kann man weiter nichts zur Erklärung jenes Satzes schliessen. Unter seinen Schülern sind Eubulides, Diodorus Kronus, Alexinus und Stilpo besonders für die Geschichte der Dialektik und Sophistik merkwürdig. Der erstere erfand die sieben im Alterthume sehr berufenen Sophismen, den Lügner (ψευδομενος), den Verborgenen (διαλανθανων), die Elektra (Ηλεκτρα), den Verhüllten (εγκεκαλυμμενον), den Sorites

ſtes (σωρειτης), den Gehörnten (κερατινης), den Kahlen (φαλακρος). Sie haben ihre Namen von den Formeln, oder Beyſpielen, wodurch ſie bezeichnet wurden. Gegenwärtig ſind ſie leicht aufzulöſen; aber damals erregten ſie groſſes Aufſehn, waren oft Gegenſtände philoſophiſcher Geſpräche und Schriften, und ſelbſt die gröſten Logiker unter den Griechen, Chryſippus und Ariſtoteles, fanden es bey einigen derſelben ſehr ſchwer, den Grund des ſophiſtiſchen Truges zu entdecken. Auch vom Alexinus, Diodorus, und Stilpo, erzählen die alten Schriftſteller mehrere ſophiſtiſche Raiſonnements, die mit der einen oder der andern jener Schlußarten der Form nach dieſelben ſind.

Die Formeln zu den obigen Sophismen ſelbſt. S. bey *Ariſtot.* Elench. Sophiſt. cap. 12. Ethic. ad Nicom. VII, 3. *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 29. ſq. De divinat. II, 4. Luc. 28. 29. — *Diog.* Laert. l. l. et Menag. ad h. l. *Lucianus* de vit. auct. T. III. p. 106. Von den Neuern hat ſie am beſten erläutert Gaſſendi in dem angeführten Werke. Wie wichtig den Alten dieſe Sophismen waren, erhellt unter andern aus einer Aeuſſerung des Seneca (epiſt. 45.): Quid me detines in eo, quem tu ψευδομενον appellas, de quo tot libri ſcriptum eſt? Ecce *mihi fortuna mentitur*; hanc coargue; hanc ad verum et juſtum, ſi tam acutus es, redige. Diodorus ſoll aus Verdruß darüber

darüber gestorben seyn, daß er ein Sophisma des Stilpon nicht gleich aufzulösen wußte, weshalb er den Schimpfnamen κρονος (fatuus) empfieng. Eine ähnliche Todesart erzählt eine höchst naive Grabschrift beym Athenaeus (IX. p. 401.):

Ξεινε, Φιλητας ειμι· λογων ὁ ψευδομενος με
Ωλεσε, και νυκτων φροντιδες ἐσπε-
ριοι.

Ueber die Sophismen des Alexinus, Diodor, Stilpon s. auch Meiners Gesch. der Wissensch. B. II. S. 639, wo sie umständlicher angegeben sind.

§. 151.

Da die Megarische Schule sich fast ausschliessend um Dialektik bekümmerte, so erwarb sie sich das Verdienst, tiefer, als irgend eine ältere philosophische Partey, in die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens eingedrungen zu seyn, und schon bey manchen Eigenheiten desselben verweilt zu haben, deren weitere Erörterung selbst in den neuesten Zeiten von den wichtigsten Folgen für die Philosophie gewesen ist. In dieser Hinsicht zeichnete sich vor den übrigen Megarikern Stilpo aus. Dieser leugnete unter andern, daß die sogenannten allgemei-

meinen Begriffe einen Inhalt hätten, weil ſie ſich auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezögen; denn da würden ſie immer concrete Begriffe ſeyn; und folglich überhaupt leer wären. Der ſogenannte allgemeine Begriff Menſch z. B. beziehe ſich weder auf dieſen, noch auf jenen beſtimmten Menſchen; er beziehe ſich alſo auf keinen Menſchen überhaupt, und ſey bloß erträumt. Ein jeder beſtimmter Gegenſtand könne bloß von ſich ſelbſt prädicirt werden; nie aber ein Prädicat von einem Subjecte, welche beyde nicht identiſch wären; man könne daher wohl ſagen: Ein Menſch iſt ein Menſch; Ein Pferd iſt ein Pferd; hingegen nicht: Ein Menſch iſt gut; Das Pferd läuft, weil Gut und Menſch, Laufen und Pferd, gar nicht einerley ſeyen. Stilpo regte hiedurch den Streit zuerſt an, der noch lange nach ihm bis auf unſer Jahrhundert herab über die Beſchaffenheit der allgemeinen Begriffe geführt iſt, und der insbeſondere im Mittelalter die beyden berühmten Parteyen der Nominaliſten und Realiſten veranlaßte. Auch von einer andern Seite hat dies Raiſonnement des Stilpo Intereſſe. Es beweiſt, daß ſchon dem Megariſchen Philoſophen der Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile auffiel,

und

und daß er ſich nach der möglichen Gültigkeit der letztern erkundigte, wiewohl er, da er eben dieſe nicht begreifen konnte, den Knoten zerhieb, und die Gültigkeit der ſyntheriſchen Urtheile ſchlechthin leugnete. Hätten die ſpätern Philoſophen dieſe Skepſis des Stilpo einer ſorgfältigern Unterſuchung gewürdigt, ſo würde vielleicht früher jene Revolution der Philoſophie entſtanden ſeyn, welche Kants Entwickelung des Problems: Wie ſind ſyntheriſche Urtheile *a priori* möglich? hervorgebracht hat a). Indeſſen hat doch Colotes beym Plutarch recht gut gegen den Stilpo argumentirt, daß durch die geleugnete Anwendbarkeit der allgemeinen Begriffe der mögliche Gebrauch der Sprache, und mit ihm alle Praxis im gemeinen Leben aufgehoben werde b).

a) Kant behauptete, daß die ältern Philoſophen nach der Möglichkeit der ſyntheriſchen Urtheile nicht gefragt, und vielleicht den Unterſchied analytiſcher und ſyntheriſcher Urtheile überhaupt nicht gekannt hätten (Kritik der reinen Vernunft. Erſte Ausg. S. 10. Zweyte Ausg. S. 19. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können (Riga, 1783.) S. 31). Hr. Schwab berief ſich gegen dieſe hiſtoriſche Behauptung auf das im §. angezeigte Raiſonnement des Stilpo; und wohl mit Recht; ſo ſcharfſinnig auch Hr. Gräffe dieſelbe zu erhärten ſich bemüht hat. S.

die oben angeführten Abhandlungen. Daß den griechiſchen Philoſophen der Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile überhaupt nicht unbemerkt geblieben iſt, iſt auch nach mehrern Stellen im Organon des Ariſtoteles unleugbar.

b) *Plutarch.* adv. Colot. p. 1119. ed. Xylandri. (Vol. X. p. 602. ed. Reiske). Stilpo wird übrigens von den Alten als ein Mann von ſehr edlem Charakter geſchildert, woraus man zugleich abnehmen kann, daß es ihm im Ernſte um Wahrheit zu thun war. S. Bayle. Art. *Stilpon.*

Phädon, der Stifter der ſogenannten Eliſchen, und Menedemus, der Stifter der Eretriſchen Schule, unterſchieden ſich in ihrer Art zu philoſophiren, ſoweit wir von ihnen wiſſen, faſt gar nicht. Ihre Parteyen erhielten beſondre Namen bloß von den Oertern (Elis und Eretria), wo ſie ſich aufhielten. S. *Cic.* Quaeſt. acad IV, 42. *Diog.* Laert. II, 105. ſq. *Plutarch.* de virt. moral. Vol. VII. p. 734. ed. Reiske. *Simplicius* ad Ariſtot. ausc. phyſ. fol. 20.

B) Cyniker.

Von den Schriften der Cyniker ſelbſt hat ſich nichts erhalten. Die dem Diogenes aus Sinope beygelegten Briefe und Trauerſpiele ſind untergeſchoben. —

Quellen: Einzelne Nachrichten beym Xenophon, Plato, Ariſtoteles, und Cicero. — *Diog.* Laert.

Laert. lib. VI. — *Arriani* diſſertationum Epicteti libb. IV. ed. *Io. Vptoni.* Voll. II. Londin. 1741. 4. Auch aus mehrern Dialogen des Lucian, der ſelbſt dem wahren Cynismus gar nicht abhold war, kann man den Geiſt dieſes kennen lernen. S. *Luciani* Opera; ed. *Reitz.* Voll. III. Amſtelod. 1743. 4. Einen ſehr ſaubern Abdruck dieſer Ausgabe hat die typographiſche Geſellſchaft in Zweybrücken neuerlich beſorgt. — Beym Sextus Empiricus, Plutarch, Julianus, u. a. geſchieht der Cyniker ebenfalls öfters Erwähnung.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſch. B. II. S. 666. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 60. — *Barthelemy* Voyage du jeune Anacharſis en Grece chap. 7.

§. 152.

Antiſthenes, der Stifter der Cyniſchen Schule, war ein geſchäzter Zögling des Sokrates. Er faßte die moraliſchen Grundſäze deſſelben in einem ſo ſtrengen Sinne, und übte ſie im wirklichen Leben auf eine ſolche Weiſe aus, wie dieſer ſelbſt ſie nicht verſtanden und ausgeübt haben wollte. Die theoretiſche Speculation verwarf er, da er im Umgange mit den Sophiſten, namentlich

lich dem Gorgias und Protagoras, die schwankenden oder widersprechenden Resultate bemerkt hatte, welche sie gewährte. Er hatte den Zweck, sich selbst und die Menschheit zu dem zurückzuführen, was ihm für menschliche Glückseeligkeit wesentliches Bedürfniß zu seyn schien. Das Studium der theoretischen Wissenschaften, das Lesen der Schriften der Philosophen, hielt er für überflüssig. Sein Grundsatz war: Lebe der Natur gemäß, wenn du glücklich zu zu seyn begehrst. Entschlage dich also aller entbehrlichen Bedürfnisse, die deine Neigungen ewig reizen, anstatt sie zu sättigen, und dich eben hiedurch arm und seelenkrank machen, was du sonst nicht seyn würdest. Es ist sehr wenig, was die Natur unerlaßlich zum Frohseyn fodert; und dieses ist so leicht zu gewinnen. Dagegen verfehlt der Mensch sein wahres Wohl, und ringt nach einer eingebildeten Glückseeligkeit, die ihn immer flieht, und grade alsdenn am schmerzlichsten täuscht, wenn er sie errungen zu haben wähnt. Diese praktischen Ideen wandte Antisthenes auf seine Art zu leben und zu handeln an. Er eiferte nicht bloß beredt, laut und derbe gegen die Thorheit, die Schwelgerey, die Lasterhaftigkeit seiner athenienſischen Mitbürger; er zeigte ihnen auch durch sein eignes Beyspiel, welch ein kräftiges

ges Mittel zur Unabhängigkeit, zur Tugend und wahren Glückſeeligkeit, die Kunſt ſey, nichts von demjenigen zu vermiſſen, was die unverwöhnte und unverderbte menſchliche Natur nicht verlangt.

Antiſthenes hatte einen zwar rauhen, ſtörriſchen, aber doch ſehr vortrefflichen Charakter. Sokrates ehrte ſeine Maximen, ob er ſie gleich misbilligte, und die ihnen gemäße Lebensart des Antiſthenes tadelte. Dem letztern erſchien das Sittenverderbniß der Athenienſer ſo groß, daß er glaubte, es ſey ein neuer Herkules nöthig, um dieſe Hyder zu bezwingen, und er hieng gerne der Phantaſie nach, daß er ſelbſt zu jenem Herkules beſtimmt ſey. Seine Bekleidung ſchränkte er auf das Untergewand (τριβων) ein, und pflegte es zu tragen, wie Herkules die Löwenhaut tragend vorgeſtellt wird. Sein ganzes übriges Geräthe war ein Stab oder eine Keule, und ein Sack, um die nothdürftigſten Lebensmittel, einen Becher zum Waſſerſchöpfen, mit ſich nehmen zu können. Bart und Haupthaar ließ er wachſen, weil die Natur ſie dem Menſchen eben ſo wenig umſonſt verliehen haben könne, wie den Pferden die Mähne. Auch gieng er beſtändig barfuß, ſchlief auf der bloßen Erde u. ſ. w. Es ſcheint, daß dieſer Aufzug des Antiſthenes die Freymüthigkeit ungemein begünſtigt habe, mit der er zu den Athenienſern ſprach. Man verzeiht einem Bettler eine Unhöflichkeit, die man einem Manne von ſonſt urbanem Aeuſſern und Betragen nie verzeihen würde. Auch war es Antiſthenes, der es

zuerſt wagte, die Hinrichtung des Sokrates an deſſen Anklägern zu rächen. Einige junge Leute, die kurz nach Sokrates Tode nach Athen gekommen waren, um von ihm belehrt zu werden, brachte er zum Anytus, einem der Ankläger, und ſagte höhnend, ſie möchten ſich nun an dieſem halten. — Es iſt übrigens ganz begreiflich, daß der große Haufen in Athen vom Antiſthenes und ſeinen Nachfolgern urtheilte, ſie lebten wie die Hunde, und daß ſie daher den Namen Cyniker empfiengen. Andre leiten dieſen Namen von dem Gymnaſium Cynoſarges her, wo Antiſthenes lehrte. S. *Xenoph.* Sympoſ. cap. 4. *Diog.* VI, 1. ſq. *Arrian.* diſſert. Epictet. III. cap. 22. ſq. IV. cap. 8. 11. *Lucian.* Cynic. III, 541. ed. Reitz. *Julian.* Orat. VII. Daß Antiſthenes in dem Begriffe von der Gottheit und der Volksreligion ganz mit dem Sokrates einſtimmig war, erhellt aus dem Cic. de nat. Deor. I, 13.

§. 153.

Mehr noch, als durch den **Antiſthenes**, erhielt die cyniſche Partey in Athen Celebrität durch einen ſeiner Schüler, den **Diogenes von Sinope**. Nicht nur beurtheilte dieſer philoſophiſches Wiſſen eben ſo, wie ſein Lehrer; nicht nur betrachtete er die Natur und Beſtimmung des Menſchen aus demſelben Geſichtspuncte, und eiferte eben ſo freymüthig gegen die ſittliche Verderbtheit

ſeiner

ſeiner Zeitgenoſſen; ſondern er trieb die praktiſche Anwendung ſeiner moraliſchen Grundſätze ſo weit, wie ſie möglicherweiſe getrieben werden konnte, und erregte daher auch durch das in ſo hohem Grade Excentriſche ſeiner Lebensart ſovieles Aufſehn. Antiſthenes war ernſt und finſter, und dieſe Auſſenſeite gab auch ſeiner philoſophiſchen Muſe zuviel Abſchreckendes. Diogenes hingegen hatte den heiterſten Sinn, den je die Götter einem Sterblichen verliehen. Die Regel, ſich jedes Entbehrlichen zu entäuſſern, wußte er auf die leichteſte ungezwungenſte Art zu befolgen. Er beſaß Witz, und das Talent, das Thörichte im menſchlichen Thun und Laſſen ſo hervorzuheben, daß das Publicum die Thorheit einſah, und dennoch den lachendſpottenden Philoſophen gerne hatte. Mit dieſen Eigenſchaften war er fähiger, als Antiſthenes, ein Sittenlehrer des großen Haufens in Athen zu ſeyn, wie er es in der That war; obgleich ſeine moraliſche Satire im Ganzen ſehr unwirkſam geweſen ſeyn mag. Die Athenienſer fanden Vergnügen an dem ſeltſamen Benehmen, an den Schnurren, den Einfällen, den ſinnreichen Repartieen des Diogenes; aber wenn ſie auch die moraliſchen Abſichten des Philoſophen dabey nicht verkannten, ſo lieſſen ſie ſich nicht dadurch beſſern. Sie vergaſſen über Dio-

genes den Hund, Diogenes den Moraliſten. Gieng dieſer bey hellem Tage auf dem Markte mit einer Leuchte umher, um — Menſchen zu ſuchen; ſo verſtanden ſie ihn, und fühlten, daß er nicht Unrecht hatte; doch bemühten ſie ſich darum nicht, Menſchen zu werden, die ſich bey Tage ohne Leuchte finden ließen. Daß Diogenes ſelbſt nicht bloß ein Menſch, ſondern ein weiſer edler Menſch war; davon zeugt ſeine letzte Handlung. Als er die Annäherung ſeines Todes empfand, ſetzte er ſich an dem Wege nach Olympia nieder, und rief die vorbeyſtrömende Menge an, die zu den Olympiſchen Spielen wallte, ihn — ſterben zu ſehn. Welch ein Zeugniß für die ächte cyniſche Philoſophie! — Warum hat noch kein großer Mahler den großen ſterbenden Weltweiſen, Diogenes den Hund am Wege nach Olympia, gemahlt? —

Von keinem Philoſophen des Alterthums ſind ſoviele Anekdoten und Bonmots übrig, als vom Diogenes. Indeſſen ſind manche derſelben ihm angedichtet, oder wenigſtens iſt ihre Wahrheit hiſtoriſch zweifelhaft. Von der Art ſind diejenigen, aus welchen man ihn der Laſterhaftigkeit zeihen könnte. Nur muß man bey ihm das Unanſtändige in Beziehung auf die herrſchende Mode nicht mit dem Laſterhaften verwechſeln. Denn unanſtändig handelte Diogenes oft, weil in ſeinem Urtheile das Natürliche nicht Böſe,

wenn es gleich in dem Urtheile des Publicums nicht ſelten unanſtändig war. Er behauptete ſeinen philoſophiſchen Charakter in allen Verhältniſſen des Lebens, in welche er gerieth, auch da, wo er von Seeräubern gefangen, und als Sclav verkauft wurde. Daß er, wie die Hunde, aus einem Fluſſe mit dem Munde Waſſer ſchöpfte, in Athen in einem Faſſe auf der Straße wohnte, iſt gar nicht unwahrſcheinlich; ſowenig, wie die ruhige ſtolze Art, mit welcher er den Beſuch des Alexander aufnahm. S. Diog. VI, 20 ſq. In den Nachrichten des Diogenes Laertius kommt viel Verdächtiges vor. *Cic.* de nat. Deor. III, 34. Quaeſt. Tuſc. V, 32. *Seneca* de tranq. cap. 8. *Arriani* Diſſertatt. Epict. III, 22. 24. IV, 8. 11. *Iuliani* Orat. VII.

§. 154.

So wenig Folgen auch die rauhe Moral des Antiſthenes, die ſpottende Satire des Diogenes, und das praktiſche Beyſpiel beyder Männer, in Anſehung der Sittenbeſſerung der Athenienſer überhaupt hatten; denn dieſe verfielen immer tiefer in ſittliche Verſchlimmerung; ſo fanden ſich doch einige, die ihre Grundſätze nicht nur billigten, ſondern ſie zu Maximen ihres eigenen Lebens und Handelns machten, und die ihnen durch Geburt, Erziehung, Gewohnheit natürlich ge-

wordene Denkweiſe, Sitte, Vorurtheile, und Neigungen, verleugneten. Noch mehr aber fanden ſich, die bloß den Cynismus im Aeuſſern ausdrückten, das Weſen deſſelben in die Unverſchämtheit, in den langen Bart, das zerrißne ſchlechte Gewand, und den Bettelſack ſeßten, übrigens nichts weniger als der Natur gemäß lebten; und den Namen des Cyniſchen Philoſophen benußten, um deſto ungehinderter ſich der Völlerey, dem niederträchtigen Geize, oder andern Laſtern zu ergeben, denen etwa eine ſolche Larve am vortheilhafteſten iſt. Unter den wahren und achtungswerthen Cynikern waren die berühmteſten Krates aus Theben, ſeine geliebte Freundinn Hipparchia, und Oneſikritus, der den Alexander auf dem Zuge nach Aſien begleitete, und die Geſchichte der Feldzüge deſſelben ſchrieb. Dem erſten legen die Alten eben ſo viel Adel der Seele, als Häßlichkeit des Körpers, bey; und Hipparchia muß ihm an Charakter gleich geweſen ſeyn; ſonſt würde ſie ihn nicht mit ſo großen Aufopferungen geliebt, und noch dazu auf gut cyniſch geliebt haben. Krates war auch ein ſehr geſchmackvoller Schriftſteller, wie die von ſeinen Werken noch vorhandenen Bruchſtücke beweiſen. Von den ſpätern Cynikern, an denen Lucian ſo oft ſeine Geiſſel übte, werden Menippus und Menedemus am

häufig-

häufigsten genannt. An cynisch grobem Spotte über ihre Mitbürger ließen es beyde nicht fehlen; aber wohl an Tugenden, die eines weisen Cynikers würdig gewesen wären. Menippus trieb schändlichen Wucher, und erhenkte sich aus Verzweiflung über den Verlust seines Vermögens; Menedemus wandelte in Gestalt einer Furie auf den Staßen Athens, um, wie er sagte, die Handlungen der Menschen zu belauschen, und sie den Göttern der Unterwelt zu denunciiren. Die cynische Partey wurde durch solche Repräsentanten so verächtlich, daß sie sich nach und nach ganz verlor.

Diog. VI, 84. Krates soll öffentlich die Hipparchia ehelich umarmt haben. Das Factum kommt einem neuern Geschichtschreiber der Philosophie unglaublich vor; gleichwohl war es ganz den Cynischen Grundsätzen gemäß. Eben die Hipparchia, die eines solchen philosophischen Enthusiasmus, oder vielmehr Fanatismus, fähig war, wie sie nothwendig gehabt haben muß, um das zu thun, was man doch als historischwahr von ihr annimmt, war auch wohl fähig, dem Cynismus das größte Compliment zu machen, was ihm eine Dame machen kann. Ueberdem waren die conventionellen Begriffe von äusserer Zucht und Ehrbarkeit der Damen bey den Griechen und Römern nicht so strenge, wie bey den neuern Völkern.

C) Cyrenaiker.

Quellen: Einzelne Nachrichten beym Xenophon, Plato, Ariſtoteles, Cicero, Diogenes Laertius (lib. II.), Seneca, Sextus Empiricus, Plutarch, Lucian, Aelian, Athenaeus u. a. — Von einem Werke des Euhemerus, ἱερὰ ἀναγραφή, haben ſich merkwürdige Fragmente erhalten. Sie ſind geſammelt in der Weſſelingſchen Ausgabe des Diodor Vol. II. in excerpt. p. 633. Die Bruchſtücke einer lateiniſchen Ueberſetzung des Ennius von dieſer heiligen Geſchichte des Euhemerus, die im erſten Buche der Inſtitutionen des Lactantius vorkommen, trifft man in der Sammlung der Fragmente des Ennius vom Hieronymus Columna an.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Batteux Entwickelung der Moral Ariſtipp's (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. XXVI.) in Hißmann's Magazine für die Philoſophie. B. IV. — Fourmont (der ältere) über das Werk des Euhemerus ἱερὰ ἀναγραφὴ betitelt (Mem. de l'acad. des inſcr. T. XV); in Hißmanns Magaz. B. II. — Sevin über das Leben und die Schriften des Euhemerus (Mem. de l'acad. des inſcr. T. VIII.) in Hißmanns Magaz. B. I. — Foucher über das Syſtem des Euhemerus (Mem. de l'acad. des inſcr. T. XXXIV.) in Hißmanns Magaz. B. III. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. B. II. S. 646. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 50.

S. 50. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 247.

§. 155.

Auch Aristippus, aus Cyrene in Lybien, der Stifter der sogenannten cyrenaischen Partey, hatte sich durch den Unterricht des Sokrates gebildet, und beschäfftigte sich, wie dieser, hauptsächlich mit der Moral. Er war nichts weniger, als ein Sophist, wofür ihn einige neuere Geschichtschreiber der Philosophie erklärt haben, und seine moralischen Lehrsätze sind nur darum auffallend, weil er den Eudämonismus folgerechter vortrug, als wie er vom Sokrates vorgetragen wurde, und selbst von neuern Moralphilosophen vorgetragen zu werden pflegt. Dem Charakter nach war er ein edeldenkender seiner aufgeklärter Weltmann, und wenn man seine Handlungen nach seinen sittlichen Principien beurtheilt, von denen er überzeugt war, so fällt der Ungrund der meisten Vorwürfe in die Augen, welche man ihm gemacht hat. Seine Moral hieng genau mit den Kriterien der Wahrheit zusammen, die er als die einzig gültigen annahm.

nahm. Der Menſch kann nichts für wahr halten, als wie ſeine ſubjectiven **Empfindungen**. Dieſer allein iſt er ſich deutlich bewußt; die Gegenſtände auſſer ihm, worauf ſich die Empfindungen beziehn, und welche die Urſachen dieſer ſind, kann er nie in ihrer objectiven Beſchaffenheit erkennen, und alſo auch nie entſcheiden, ob ſie wirklich ſo ſind, wie ſie von ihm wahrgenommen werden. Selbſt davon kann ſich Niemand vergewiſſern, ob ſeine Empfindung von einerley Gegenſtande dieſelbe ſey, welche andere haben; wenn gleich gewiſſe Empfindungen von mehr Menſchen mit einem gemeinſchaftlichen Namen belegt werden. Die Empfindungen ſelbſt aber ſind entweder **angenehm**, oder **unangenehm**, oder **gleichgültig**, und, da alle Erkenntniß ſich auf ſie gründet, ſo ſind ſie auch die einzigen Kriterien deſſen, was für den Menſchen ein **Gut**, ein **Uebel**, oder ein indifferentes Object iſt. Gleichgültige Empfindungen (Abweſenheit des **Vergnügens**, wie des **Schmerzes**) haben gar keinen eigentlichen Werth. Der Zuſtand angenehmer Empfindungen (des Vergnügens) iſt allein ein wünſchenswürdiges Gut; ſo wie der entgegengeſetzte Zuſtand unangenehmer Empfindungen

dungen ein **Uebel** ist, dem der Mensch zu entgehen suchen muß. Hieraus ergab sich denn der Moralgrundsatz des **Aristipp: Suche das Vergnügen, als das wahre Gut, und meide den Schmerz, als das wahre Uebel.** Bey der Beurtheilung des Werthes der Dinge aber, in Absicht auf welche der Mensch handelt, hängt alles von der **gegenwärtigen** Empfindung ab, welche sie gewähren; ein **genossenes** Vergnügen hinterläßt eine zu dunkle unbestimmte Spur im Gedächtnisse, um sehr zu interessiren, und eben das gilt von dem **Vorgenusse** eines Vergnügens; ein **verschwundenes Uebel** ist **gleichgültig**, und sich vor einem **künftigen** fürchten ist **thöricht**. Also bloß das **gegenwärtige Vergnügen** und der **gegenwärtige Schmerz** sind es, worauf der Mensch zu achten hat, und die Sittenlehre besteht in der **Klugheit**, das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen **Zustande** richtig zu schätzen. Es ist daher des Weisen völlig würdig, Vergnügungen jeder Art, und durch Mittel jeder Art, nachzuhängen; aber es ist seiner unwürdig, sich auch da nicht von ihnen trennen, sich dieselben nicht versagen zu können, wo sie Schmerzen der Seele oder des Körpers zur unausbleiblichen Begleitung und Folge haben; oder auch einem

nem Schmerze sich nicht unterziehen zu wollen, wenn er das Mittel zum Vergnügen ist. Einer vollkommnen Glückseligkeit ist der Mensch seiner Natur nach gar nicht fähig; der Weise so wenig, wie der Thor; aber ein höheres Maaß von Glückseligkeit kann der Weise genießen, weil er den Werth der Güter besser kennt, seine Handlungen im Verhältnisse zu ihnen richtiger zu beurtheilen versteht, und weniger der Einbildung, der Furcht vor der Zukunft, und dem Einflusse der Leidenschaften überhaupt ausgesetzt ist. Einen objectiven moralischen Werth und Unwerth von Handlungen leugnete Aristipp; die in der bürgerlichen Gesellschaft darüber herrschenden Begriffe hielt er für conventionell; aber weil sie einmal conventionell seyen, so schrieb er die Regel vor, sich nach ihnen zu bequemen, um körperliche Strafe und Schande zu vermeiden; folglich auch die Gesetze des Staats über das Rechtmässige und Unrechtmässige zu ehren, wenn gleich von Natur weder ein Recht noch ein Unrecht existire.

Das ganze Leben des Aristippus liefert zu seiner Moral einen Commentar. Horaz hat den Charakter dieses Philosophen in der Angemessenheit desselben zu seinen Maximen

men ſehr wahr und treffend in Einer Zeile (Epp. I, 17.) gezeichnet: Omnis *Ariſtippum* decuit color, et ſtatus, et res. Er wußte das Vergnügen zu genießen und zu entbehren, grade wie es die Philoſophie des Vergnügens gebietet. "Ich habe die Lais", pflegte er zu ſagen, "aber ſie hat mich nicht". Dionys ſchenkte ihm drey ſchöne Mädchen; er entließ ſie unberührt; vermuthlich aus guten eudämoniſtiſchen Gründen. Er hielt es nicht für ſchimpflich, in ein liederliches Haus zu gehn; aber wohl, ſich nicht zur rechten Zeit wieder heraus finden zu können. Als ihm und ſeinen Sclaven einſt das Tragen der koſtbaren Gepäcke beſchwerlich wurde, warf er ſie weg; als er beträchtliche Schätze verlor, härmte er ſich nicht darüber; er würde geglaubt haben, inconſequent zu handeln, wenn er ſelbſt ſich eine unangenehme Empfindung mehr gemacht hätte, als ſchlechterdings nothwendig war. Dagegen aber ſtrebte er auch, ſogar auf eine ſolche Art, die ſonſt einem Philoſophen nicht zu geziemen ſcheint, nach dem Beſitze der Mittel des Vergnügens, und wich allem aus, was ihn nur entfernt mit Schmerze, Unbehaglichkeit, Läſtigkeit, zu bedrohen ſchien. Er ſchmeichelte den Großen, unter andern dem Dionys, um dadurch den Genuß aller Wohlüſte und Annehmlichkeiten zu gewinnen, womit mächtige, reiche und üppige Tyrannen ihre Günſtlinge belohnen. — S. Xenoph. Memorab. Socr. II, 1. III, 8. — *Ariſtot.* Metaph. II, 2. — *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 7. 24. 36. — *Diog.* Laert. II. — *Horat.* Epiſt. I. 1. Sermon. II, 3. — *Sext.* Emp. adv. Mathem. VI, 53. VII, 190. Hy-

potyp. Pyrrhon. I, 31. — *Athen.* Dipnoſ. XII, 11. — *Lucian.* Vit. auct. I, 552. — *Aelian.* Var. Hiſt. XIV, 6. — *Euſeb.* Praep. euang. XIV, 18.

§. 156.

Die Nachfolger des Ariſtippus, deren Lehren wir aber nur ſehr fragmentariſch, und auſſer ihrem Zuſammenhange, kennen, ſuchten die Moral-Grundſätze ihres Meiſters, wie Anniceris und ſeine Schüler, einzuſchränken und genauer zu beſtimmen, oder ſie nahmen ſie auch in einem ſolchen Verſtande, und machten davon eine ſolche Anwendung, daß es unbegreiflich iſt, wie ihre eigne praktiſche Vernunft nicht gegen dieſelben empört wurde. In dieſem Betrachte iſt die Geſchichte der Cyrenaiſchen Schule auſſerordentlich lehrreich, weil ſie die Schwächen des eudämoniſtiſchen Moralprincips am auffallendſten zeigt. Anniceris wollte den Ariſtippiſchen Begriff des höchſten Gutes mit dem Vernunftbegriffe der Pflicht, wie ſie ſich im Bewußtſeyn ankündigt, vereinigen, und gerieth dadurch in einen Widerſpruch, den er entweder gar nicht ſelbſt bemerkte, oder doch nicht aufzulöſen wußte. Er erklärte zwar das Vergnügen für den

obersten Endzweck der Sittlichkeit, aber er behauptete zugleich Pflichten, deren Erfüllung eher Selbstverleugnung und Beschwerden kostet, als daß sie unmittelbares Vergnügen gewähren sollte. So sprach er der Freundschaft den Werth ab, sobald ihr Genuß aufhört mit angenehmen Empfindungen verknüpft zu seyn; demungeachtet foderte er von dem Weisen, daß er auch um einer solchen Freundschaft willen, die kein Vergnügen mehr bringe, Aufopferungen und Mühseeligkeiten gerne übernehme. So nahm er auch Pflichten gegen das Vaterland, gegen die Eltern, an, ohne Hinsicht auf den gegenwärtigen Vortheil, der etwa davon noch einzuärndten sey. Man sieht, daß Anniceris das Einseitige und Nichtgenugthuende der Aristippischen Moral fühlte, und daß er deswegen den Grundsatz milderte, von welchem sie ausgieng. Es schwebte ihm dunkel vor, daß Glückseeligkeit den Begriff des höchsten Gutes nicht erschöpfe; daß eine Handlung, welche bloß Glückseeligkeit zum Ziele habe, darum nicht tugendhaft sey; daß bey dem Glückseeligkeitssysteme manche Handlungen, welche die gemeine praktische Menschenvernunft unwidersprechlich für edel erklärt, als gleichgültig, und oft sogar als unweise, erscheinen. Auf

der andern Seite aber ſchien es ihm auch einleuchtend, daß dem Menſchen in praktiſcher Beziehung nichts wichtiger ſey, als das Vergnügen; er blieb deswegen bey dieſem, als dem oberſten Gute, ſtehen, und verknüpfte nur noch damit eine unbeſtimmte moraliſche Vollkommenheit, nach welcher der Menſch bey ſeinen Handlungen eben ſowohl, wie nach dem Vergnügen, zu ſtreben habe. Eine deutliche und befriedigende Auskunft konnte er ſich hierüber ſelbſt nicht verſchaffen. Man kann nicht ſagen, daß Annicēris das Syſtem ſeines Lehrers verbeſſert habe; dieſes ſelbſt entſtellte er durch ſeine Inconſequenz; indeſſen beweiſt eben die Inconſequenz, daß er die Mängel deſſelben entdeckte. Er würde dieſen Mängeln abgeholfen haben, wenn er das Sittengeſetz der Vernunft in ſeiner Reinigkeit und mit der erfoderlichen Beſtimmtheit, und den Begriff des höchſten Gutes, und das Verhältniß der beyden Beſtandſtücke deſſelben zu einander, der ſittlichen Vollkommenheit und der Glückſeeligkeit, richtig gedacht hätte.

Diog. Laert. II. 96. ſq.

§. 157.

§. 157.

Folgerechter hingegen raiſonnirten aus den Ariſtippiſchen Principien Theodor, Hegeſias, Euhemerus, und Bion Boryſthenites. Der erſtere lehrte den ſtrengſten praktiſchen Egoismus, und ſetzte dogmatiſch den Nutzen oder Schaden, welcher durch die Handlungen bewirkt werde, als den einzigen Maaßſtab ihres Werthes oder Unwerthes feſt. Der Weiſe, behauptete er, ſey an kein Vaterland, keine Geſetze gebunden; die Welt ſey ſein Vaterland, und er ſelbſt ſein eigener Geſetzgeber, wie es ſein Vortheil mit ſich bringe. Es gebe von Natur wohl unkluge Handlungen (d. i. ſolche, welche mit Schaden verknüpft ſind); aber keine ſchändliche, keine unrechtmäßige; daher ſeyen Ehebruch und Diebſtahl auch dem Weiſen vergönnt. Der ſey der größte Thor, der für andre, oder für das Vaterland, ſtürbe. Mit der Lehre von einer Gottheit, als einer oberſten moraliſchen Weltintelligenz, und nicht einmal mit der griechiſchen Volksreligion, konnten ſich freylich ſolche praktiſche Maximen durchaus nicht vertragen. Theodor war aber frech genug, nicht bloß die Volksreligion zu verlachen und zu verhöhnen, ſondern auch das Daſeyn einer Gottheit überhaupt zu leugnen, und

alles, was Tugend genannt wird, für leeren Wahn zu erklären. Er benuzte bey dieſen ſeinen Raiſonnements über Götter und Religion alle Künſte der Sophiſtik, die zu ſeiner Zeit nur bekannt und geübt waren a). Die Athenienſer verbannten ihn, weil er der Myſterien geſpottet hatte. Aehnliche Grundſäze, wie Theodor, nur nicht ganz ſo ſchlimm, hegte Hegeſias, ein Mann von melancholiſchem Temperamente, der in der Welt nur das Elend ſah, und für die Freuden des Lebens keinen Blick zu haben ſchien. Das Vergnügen war ihm auch das höchſte Gut, und der Egoismus das Princip der Moral; allein er verzweifelte daran, daß der Menſch je das höchſte Gut erreichen könne, wegen der zahlloſen Leiden, denen Körper und Seele unterworfen ſind, und wegen der Ungewißheit der Zukunft, die dem Leidenden keinen Troſt gewähren möge. Hegeſias ſchrieb ein Buch über die Widerwärtigkeiten des Lebens; ſprach auch darüber mit ſo eindringender Beredſamkeit, und pries den Selbſtmord mit ſoviefer Wärme, und mit ſo ſcheinbaren Gründen an, daß mehrere ſeiner Zuhörer dadurch bewogen wurden, auf Glückſeeligkeit für immer Verzicht zu thun, und ſich das Leben zu nehmen. Einer der Ptolemaeer ſah ſich genöthigt, ihm das Stillſchweigen von dieſer Materie zu befehlen b).

Lehre

Euhemerus und Bion seßten die Angriffe der griechischen Volksreligion fort, welche Theodor mit größerer Verwegenheit, als irgend ein Eleatiker und Sophist, angefangen hatte. Die heilige Geschichte jenes hatte den Zweck, darzuthun, daß die Götter der Griechen ursprünglich Regenten, Helden, Gesetzgeber gewesen seyen; die entweder aus Dünkel, vielleicht auch aus Politik, sich selbst göttliche Eigenschaften angemaaßt hätten, oder durch die Bewunderung und Dankbarkeit ihrer Zeitgenossen und der nächsten Nachwelt zu Göttern erhoben worden wären. Euhemerus legte hiebey die Erdichtung von einer Inschrift an einer goldnen Säule im Tempel des Jupiter angeblich auf einer Insel Panchäa zum Grunde, welche die Abkunft und die Thaten des Uranus, Kronus, Zeus u. s. w. erzählte c).

a) *Diog.* II, 97. — *Cic.* de nat. Deor. I, 23. Quaest. Tusc. I, 43. V, 40. — *Sext.* Emp. adv. Mathemat. IX, 51. — b) *Diog.* II, 94. — *Cic.* Quaest. Tusc. I, 34. — c) Diog. IV, 64. — *Plutarch.* de sera num. vind. VIII, 168. ed. Reiske. — Ueber den Euhemerus S. die oben angeführten Abhandlungen, vornämlich die vom Abbé Fouchet.

D) Epikureer.

Quellen: *Lucretii* de rerum natura libri VI; ed. *Thomae Creech*; Oxon. 1695. 8. — Cicero's Werke: De natura Deorum; de officiis; de finibus bonorum et malorum; de fato. — *Diog.* Laert. lib. X. Von dieſen zehnten Buche des Diogenes hat Hr. Nürnberger eine beſondre Ausgabe beſorgt, und da der Text höchſt verderbt und verworren iſt, durch Verſetzung einzelner Stellen ihn zu berichtigen und aufzuhellen geſucht. Aber dieſe kritiſche Bemühung iſt durchaus mislungen. Der Text iſt vielmehr dadurch noch verworrener, und der Sinn noch undeutlicher geworden. — Einzelne Stellen in den Werken des Seneca — *Plutarchus* de eo, quod non ſuauiter viui poſſit ſecundum Epicurum; Opp. T. II. ed. Xyl. — *Eiusd.* aduerſus Coloten; Opp. T. II. — Nachrichten bey Sextus Empiricus, Galen, Lactantius, u. a. — Die dem Epikur ſelbſt beygelegten Briefe ſind höchſtwahrſcheinlich unächt.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Petri Gaſſendi* de vita, moribus et doctrina *Epicuri* libri VIII. Lugduni, 1647. 4. — *Eiusdem* animadverſiones in *Diogenem Laertium* (lib. X) de vita et philoſophia *Epicuri*. Lugduni 1649. 4. — *Eiusdem* Syntagma philoſophiae *Epicuri*. Hagae Com. 1659. 4. — La Vie d'*Epicure*. Par *Iaques Rohault*, à Paris 1679. 12. Lateiniſch und vermehrt. Amſtelod. 1693. 12. — La *Morale d'Epicure*, avec des reflexions. Par Mr. le Baron *des Coutures*; à la Haye 1686. 12. — *Bayle* dict. crit. et hiſt. Art. *Epicure*. —

Bruckeri hist. crit. philos. T. I. — La Morale d'*Epicure*, tirée de ses propres ecrits. Par Mr. l'Abbé *Batteux*; à Paris 1758. 8. Deutsch: Mietau 1774. 8. — Meiners vermischte philosophische Schriften B. II. Ueber Epikurs Character, und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott — Eiusd. Hist. doctrin. de vero Deo p. 526 — Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. II. S. 366. — Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus. B. I. S. 263 ff.

§. 158.

Da die Sokratische Schule, durch die Skepsis der Eleatiker und Sophisten bewogen, den Fragen von der Gewißheit der Erkenntniß, und von dem obersten praktischen Interesse des Menschen, so viele Aufmerksamkeit gewidmet hatte; so war es nicht anders zu erwarten, als daß die philosophischen Parteyen, welche zunächst nach der Sokratischen blühten, wenn sie auch wieder zu den kosmophysischen Speculationen, durch die Vernunftanlagen dahin getrieben, zurückkehrten, doch jene Fragen nicht ganz beseitigen, sondern Dialektik, Kosmophysik, und Moral, zugleich bearbeiten würden. Epikur, aus Gargettus, einem Flecken in Attica, gebürtig, vereinigte die Kosmophysik des Demokrit mit den logischen und moralischen

ſchen Grundſätzen der Cyrenaiker, und erwarb ſich theils durch dieſe Vereinigung den Ruhm eines Selbſtdenkers, theils dadurch, daß er die Principien jener Vorgänger ſchärfer beſtimmte, und mit neuen Gründen unterſtützte, in die Folgerungen mehr innern Zuſammenhang brachte, und die allgemeinen Regeln fleißiger zur Erklärung des Einzelnen anwandte. Die logiſchen Kriterien der Wahrheit entwickelte er in einer beſondern Schrift, welche er Κανων nannte, von der ſich noch einige Notizen erhalten haben, und der auch die Logik den Namen Kanonik verdankt. Er erklärte darinn die Empfindung (φαντασιαν) für die einzige Quelle der Wahrheit, und legte ihr Evidenz (εναργειαν) bey. Zu der Empfindung, und ihrer Beſchaffenheit, liegt der Grund in dem Objecte, welches auf die Sinne einwirkt; den Sinnen komt nur eine beſtimte Fähigkeit des Aufnehmens der Eindrücke zu (προληψις, Anticipation der Wahrnehmung). Epikur ſchloß dieſes daraus, daß die Empfindungen entweder angenehm oder unangenehm ſeyen; daß die Objecte der angenehmen ſowohl als der unangenehmen Empfindungen ſich immer in dieſer Wirkung gleich blieben; und daß folglich in ihnen ſelbſt die Urſache dieſer verſchiedenen Senſationen liegen müſſe. Er gieng ſoweit zu behaupten, daß

daß selbst die Abweichungen der Empfindungen von demselben Gegenstande, wenn er in verschiedenem Verhältnisse zu den Sinnesorganen wahrgenommen werde, von dem Gegenstande herrühren. Von diesem sondern sich nämlich Bilder (εἴδωλα, simulacra) ab, welche in die Sinne eindringen, und die Phantasieen (sinnliche Vorstellungen, Empfindungen der Gegenstände) erwecken. So wie die Bilder aber zur Sinnlichkeit gelangen, so sind sie wirklich. Eben der Gegenstand in der Nähe scheint anders zu seyn, als wie in der Ferne; in Beziehung auf die Empfindung davon ist er es wirklich; denn das Bild von ihm, wenn es einen kürzern Raum zum Sinnesorgane zu durchlaufen hat, wird weniger abgeändert, als wenn es einen längern durchlaufen muß; allemal aber bestimmt das Bild des Objectes selbst die Vorstellung; mithin sind alle sinnliche Vorstellungen wahr, weil sie jederzeit das wirkliche objective Bild ausdrücken. Hieraus ergiebt sich die Regel für die Prüfung der Wahrheit der Urtheile oder Meynungen von den Gegenständen. Denn diese Urtheile (δοκεῖ) können wahr oder falsch seyn. Sie sind wahr, a) wenn die Evidenz der Empfindung sie bestätigt (δι' ἐπιμαρτυρήσεως); alsdenn gewinnen sie eine Ueberzeugung ab, oder werden von

uns

nus als wahr eingeſehen (καταληψις δι' ἐναργειας); oder b) wenn die Evidenz der Empfindung ihnen nicht widerſpricht, ob ſie gleich nicht dieſelben in der That beſtätigt (οὐκ ἀντιμαρτυρησις). Hieher gehören Sätze, die aus evidenten abgeleitet werden, aber durch ſich ſelbſt nicht evident ſind. Hingegen ſind die Urtheile falſch, wenn die Evidenz der Empfindung ihnen widerſpricht (ἀντιμαρτυρησις). Das Einſeitige dieſer Kanonik des Epikur, und das Unſichere derſelben, iſt offenbar. Aller Sinnenbetrug wurde dabey geleugnet, und doch war der Unterſchied zwiſchen ſubjectiver und objectiver Wahrheit nicht hinlänglich aufgeklärt; die Möglichkeit des Irrthums war allein auf die Vernunft zurückgeführt, ungeachtet dieſe zugleich die Richterinn des Wahrſeyn ſollte; die eigentliche Quelle des Irrthums, die in dem Verhältniſſe der Sinnlichkeit und des Verſtandes, als eines beſondern Vermögens, zur Vernunft zu ſuchen iſt, war demnach gänzlich verfehlt.

Lucret. de rer. nat. IV, 480. ſq. — *Diog.* Laert. X, 31. — *Sextus* Emp. adv. Mathem. VII, 203. VIII, 9. Vergl. Grohmann's Geſchichte des Skepticismus. B. I. S. 269. ff. — Epikur wurde von ſehr armen Eltern Ol. CIII, 9 geboren. Er kam früh nach Athen, begab ſich mit einer Colonie nach Samos, lehrte aber einige Jahre

Jahre darauf nach Athen zurück. Das philosophische Talent in ihm erhielt durch ein Werk des Demokrit seine Richtung, und nachher mag er sich im Umgange mit den damals blühenden philosophischen Schulen Athens weiter ausgebildet haben. Epikur selbst hielt sich für original, und nahm die Miene an, als ob er insbesondre dem Demokrit nichts schuldig sey; er ergriff sogar jeden Anlaß, dessen Meynungen zu tadeln, der sich ihm nur darbot. Inzwischen hat er weder seine Zeitgenossen, noch die Nachwelt, hiedurch täuschen können. Eine eigene Schule stiftete er anfangs zu Mityiene auf der Insel Lesbos; hernach lehrte er in einem kleinen Garten zu Athen. Dieser wurde in der Folge von den Anhängern seiner Philosophie sehr erweitert, und mit allen Reizen der Wohllust ausgeschmückt. Bey dem Misbrauche, den man von den Moralgrundsätzen seines ersten Besitzers machte, wurde er sehr berüchtigt, so daß es eine Beschimpfung war, wenn man von Jemanden sagte; er lebe in den Gärten des Epikur. Der gute Ruf dieses Philosophen, und der wahre Werth seiner Lehre, sind aber auch oft unverdienterweise geschmälert worden. Er selbst lebte sehr frugal, und scheint überhaupt ein Mann von einem sanften ruhigen und genügsamen Charakter gewesen zu seyn. Daß die spätern Epikureer seine Lehre übel verstanden, und zur Entschuldigung einer zügellosen Wohllust gebrauchten, wie die Nachfolger des Aristipp ebenfalls die wahre Meynung ihres Lehrers verkannten, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Auch hat zur Brandmarkung seines Namens und seiner Philosophie der Partenhaß der

Grie-

Stoiker und Akademiker viel beygetragen. Im Mittelalter nannte man jeden Ketzer, und jeden ſchlechten Menſchen einen Epikureer. Erſt Gaſſendi hat die Ehre des Epikur wiederhergeſtellt.

§. 159.

Um den Urſprung der Welt begreiflich werden zu laſſen, nahm Epikur mit dem Demokrit einen leeren Raum, und einfache Grundkörperchen (Atomen), an. Den leeren Raum folgerte er aus der Wirklichkeit der Bewegung vorwärts und rückwärts, welche ohne Vorausſetzung deſſelben unmöglich ſey. Unendlichkeit legte er ihm bey, weil, wenn man eine Grenze annehmen wolle, ein an dieſer Grenze abgeſchoſſener Pfeil doch vorwärts fliegen, und eben dadurch den fortgeſetzten leeren Raum beweiſen würde, oder, falls er nicht vorwärts flöge, daraus erhelle, daß ihm etwas Volles des im Wege ſtehe, welches denn doch abermals in einem Raume ſich befinden müſſe. Die Exiſtenz der Atomen ließ er auf dem Grundſatze beruhen: Aus Nichts wird Nichts. Aber er begnügte ſich nicht, dieſen Grundſatz als durch ſich ſelbſt evident aufzuſtellen; ſondern er deducirte ihn förmlich aus Erfahrungsgründen, als ob er für

ſich

sich nicht evident sey. Die vorhandenen Naturdinge, argumentirte er, entstehn aus andern Dingen; die verschiedenen Arten der Pflanzen und Bäume keimen aus verschiedenen Arten von Saamen hervor; ihre Blüthe und Reife fällt in gewisse bestimmte Jahrszeiten, und dauert eine gewisse Periode; die Dinge erreichen ein gewisses Maaß der Gröſſe, über welches sie nicht hinausgehn; alles dieses könnte nicht seyn, wenn etwas aus Nichts zu entstehen vermöchte; denn da würde aus allem Alles werden können, ohne Saamen, ohne Regel, zu jeder Zeit. So wie die Atomen nicht aus Nichts entstehen können, können sie auch nicht ins Nichts übergehn; denn in diesem Falle würde bald alles Vorhandene ins Nichts verschwinden; wogegen doch die Erfahrung zeigt, daß das Daseyende immer sein Daseyn behauptet. Die Ewigkeit der Atomen übertrug Epikur indessen, so wenig wie Demokrit, auf die Welt in ihrer gegenwärtigen Form. Diese muß einen Anfang gehabt haben, weil alle Körper in Ansehung ihrer zusammengesetzten Natur der Auflösung, der Vergänglichkeit, unterworfen sind, und folglich das Weltall nicht ewig so gewesen seyn kann, wie es dermalen ist. Epikur berief sich hiebey auch auf die Jugend der menschlichen Künste und Wissenschaften, auf das geringe Alter der Geschich-

ſchichte, die auf eine Periode hindeuteten, in welcher die gegenwärtige Welt begann. So läßt die vergängliche Beſchaffenheit der Körper auch ein künftiges Ende der Welt erwarten.

Lucret. de rer. nat. lib. I. und V. — *Cic.* de nat. Deor. I, 27. — *Diog.* Laert. X, 80. ſq.

§. 160.

Die Welt iſt nach dem Syſteme des Epikur, wie dem des Leucipp und Demokrit, ein Werk des blinden Zufalls. Sie gieng aus der ewigen Bewegung der Atomen im leeren Raume hervor, nachdem unzäligemal mislungene zweck- und regelloſe Formen der Dinge ſich gebildet hatten, welche ſich keine längere Zeit hindurch erhalten konnten. Epikur räumte den Atomen natürliche Schwere ein, und ſetzte in dieſelbe die Urſache der Bewegung. Hiebey dachte er nicht nur an die Schwierigkeit nicht, daß es im unendlichen Leeren kein Unten und Oben giebt; ſondern er behauptete auch noch eine Direction der Bewegung der Atomen, die ſich mit der Eigenſchaft der Schwere, und dem durch dieſelbe beſtimmten Geſetze des Fallens, gar nicht

nicht vereinbaren läßt. Die Atomen fielen nicht in perpendiculärer Richtung; denn da würde keine Mannichfaltigkeit der Zusammensetzung, und überhaupt keine Zusammensetzung derselben, möglich gewesen seyn, weil die Atomen, indem sie mit gleicher Geschwindigkeit fallen, einander nie einholen können; und überdem wäre hievon der unbedingteste Fatalismus die nothwendige Folge gewesen, welchen Epikur gleichwohl, wegen des Bewußtseyns der Freyheit, nicht anerkennen wollte. Er ließ also die Atomen, vermöge eines innern Triebes, in verschiedenen schiefen Richtungen fallen, und so eine Ewigkeit hindurch dieselben sich zusammenfügen und trennen, bis ein Ohngefähr sie zu einer der Fortdauer fähigen Welt verband. Aus der verschiedenen Art der Verbindung der Atomen entsprangen denn auch Beschaffenheiten der Dinge, die nicht in dem Wesen der Atomen selbst gegründet waren. Die Möglichkeit des schöpferischen Ohngefährs bewies Epikur auch aus Beobachtungen, die sich bey der Erzeugung der Naturdinge machen ließen, deren Benutzung man aber nur mit seiner Unkunde der Naturlehre und Naturgeschichte entschuldigen kann. Die Pflanzen keimen aus der Erde hervor, bemerkte er, zufällig ohne gesäet zu seyn; nach einem Regen erzeugen sich im Schlamme

Gewürme aller Art, und dieſe gedeihen durch die Sonnenwärme; im Pflanzen- und Thierreiche finden ſich Misgeburten, und dieſe mögen in unendlicher Zahl entſtanden ſeyn, bevor ſich ſolche Geſchöpfe formten, die in ihrem Daſeyn fortwähren, und ſich durch Begattung fortpflanzen konnten. Auch das Menſchengeſchlecht war anfangs roh und ganz thieriſch, ohne Sprache, ohne Kunſt, und Wiſſenſchaft. Der Zufall lehrte daſſelbe eines nach dem andern entdecken, und zu ſeiner gröſſern Vervollkommnung und Glückſeeligkeit anwenden.

Lucret. lib. II.

§. 161.

Epikur läugnete das Daſeyn der Gottheit, als einer oberſten moraliſchen Intelligenz, und Schöpfers und Regierers der Welt. Wäre eine ſolche Gottheit vorhanden, ſchloß er, ſo müßte ſie durch ſich ſelbſt das vollkommenſte und ſeeligſte Weſen ſeyn. Dann kann ſie aber keinen zureichenden Grund gehabt haben, eine Welt ins Daſeyn zu rufen; die Beſchäftigung damit würde ihre Seeligkeit unterbrechen; oder, wenn dieſe durch dieſelbe erhöht wurde, ſo mußte ſie die Welt von Ewigkeit her ſchaffen, und

gleich-

gleichwohl hat die Welt einen Anfang. Ferner die Welt iſt, wie der Raum, unendlich und unermeßlich; es überſteigt alles Begreifliche, daß Ein Weſen, welches doch von der Welt noch verſchieden ſeyn ſoll, ſie hervorbrachte. Und ein gütiges Weſen könnte der Schöpfer der Welt, die wir wahrnehmen, doch nicht geweſen ſeyn. Es hätte, als ſolches, das viele Unbrauchbare, Zweckloſe, in der Welt, die Schaar von Uebeln, die den Menſchen beſtürmen, und denen er ſchon durch ſeine Natur ſo ausgeſetzt iſt, daß er ihnen gar nicht entgehen kann, vermeiden müſſen. Endlich die weiſen Zwecke, welche die Sokratiker in den Naturdingen anzutreffen vermeynten, und aus denen ſie einen höchſtweiſen Urheber derſelben folgerten, ſah Epikur für den Dingen angedichtet an. Er verwarf die ganze Teleologie, als eine bloße Chimäre. Das Auge ſey nicht zum Sehen, das Ohr nicht zum Hören, die Füße nicht zum Gehen, die Zunge nicht zum Reden, abſichtlich gemacht und eingerichtet; lediglich eben dem Ohngefähre, von welchem das Weltall herrühre, ſey der ſcheinbar zweckmäßige Mechanismus des Gebrauches jener Organe und Gliedmaaßen zuzuſchreiben. Ungeachtet aber Epikur eine einzige, verſtändige, ſchaffende und waltende Gottheit nicht annahm, ſo gab er doch das Daſeyn

von Göttern zu, welche durch ihre vollkommnere Natur über die Menſchheit erhaben wären, deswegen auch von den Menſchen verehrt werden müßten, wiewohl ſie in ſeeliger Indolenz und Unthätigkeit lebten, und ſich um die Menſchen gar nicht bekümmerten. Er ließ dieſe Götter, wie alle übrige Dinge, ebenfalls aus den Atomen entſtehn, nur aus Atomen feinerer Natur, ſo daß ſie vermöge des edlern Grundſtoffes ſich von andern Weſen unterſchieden, und nicht Leiden unterworfen waren, wie dieſe. Die Götter haben ferner menſchenähnliche Geſtalt; ihr Körper iſt ein Quaſikörper, ihr Blut ein Quaſiblut, ihr Fleiſch ein Quaſifleiſch. Sie wohnen in den Zwiſchenräumen der Welten (intermundiis), wo ſie die Unbequemlichkeiten der rauhen Jahrszeit, der Witterung, gar nicht empfinden, wo der Himmel ſtets rein und ungetrübt iſt, und alle Gegenſtände des Vergnügens ſich ihnen zum Genuſſe darbieten, ohne daß dieſer Genuß jemals durch irgend eine Unbehäglichkeit oder Läſtigkeit unterbrochen würde. Was Epikur von den Göttern lehrte, folgerte er aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit, der, weil er allgemein ſey, auch wahr ſeyn müſſe. Alle Menſchen haben Ideen von göttlichen Weſen, halten ſie für die oberſten vortreflichſten Naturen, und räumen ihnen Seeligkeit und

Un-

Unſterblichkeit ein; dieſe Vorſtellungen können nicht bloß erträumt ſeyn, ſondern müſſen in der Vernunft liegen. Wie wenig Gültigkeit dieſe Gründe haben, auf welche ſich Epikur berief, hat ſchon Cicero umſtändlich auseinandergeſetzt.

Lucret. III, 18. V, 147. — *Cic.* de nat. Deor. I, 16 ſq. — *Plutarchus* de eo, quod non ſuaviter vivi poſſit ſecundum Epicurum T. II. p. 1102. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. II. S. 369. ff.

§. 162.

Auch über die Subſtanz der Seele hat Epikur philoſophirt, und ſeine Meynungen von derſelben ſind um ſo mehr einer Erwähnung werth, da er den Materialism zwar nicht zuerſt dogmatiſch gelehrt, aber doch mehr als ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen Gründe für denſelben aufgeſucht hat. Er unterſchied als beſondre Seelenkräfte das Vermögen der Empfindung und Selbſtthätigkeit (anima), und das Denkvermögen (animus); die zwar in Einer Subſtanz enthalten, aber doch ihrer Qualität und ihren Wirkungen nach nicht einartig ſeyen. Die Denkkraft hat ihren Sitz in der Bruſt, wo auch die Triebe und Leidenſchaften ihren

Quell haben; ſie beſteht aus den feinſten, glatteſten, rundeſten und beweglichſten Atomen; daher die Schnelligkeit und leichte Veränderlichkeit des Ideenganges. Das Empfindungsvermögen hingegen iſt im ganzen Körper verbreitet; es iſt, wie die Elemente, welche von ihm wahrgenommen werden, aus gröbern Atomen gebildet. Urſprünglich haben die Atomen weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die Fähigkeit zu denken; beyde Fähigkeiten ſind erſt Reſultate der Zuſammenſetzung. Daß die Zuſammenſetzung von Atomen gewiſſer Art ſolche Reſultate haben könne, iſt eben ſo erklärlich, als wie aus lebloſem Schlamme lebende Geſchöpfe werden, wie die lebloſe Nahrung in empfindende Theile des thieriſchen und menſchlichen Körpers ſich verwandelt. Obgleich indeſſen das Seelenweſen feiner iſt, als der Körperſtoff, ſo iſt es doch materiell, wie dieſer; es iſt mit dieſem entſtanden; hat nicht präexiſtirt; und wird auch nach dem Tode des Körpers nicht fortdauern. Epikur unterſtützte dieſe Behauptung mit Erfahrungen, die von den neuern Materialiſten häufig wiederholt, und weiter ausgeführt ſind, ſo wenig ſie beweiſen, was durch ſie bewieſen werden ſoll. Die Seele bewege den Körper; folglich müſſe ſie ihn berühren, und ſelbſt körperlicher Na-

tur

tur seyn; das Wachsthum und die Abnahme der Seelenkräfte verhalten sich, wie das Wachsthum und die Abnahme des Körpers; was den Körper stärke oder schwäche, stärke oder schwäche auch die Seele; werde die Organisation des Körpers zerrüttet, so hemme dieses auch das Spiel der Gedanken und Empfindungen; so wie sie demnach mit dem Körper dasselbe Grundwesen habe, so sey sie auch mit ihm von einerley Gesetzen der Auflösung abhängig. Daß die Seele unsterblich seyn solle, fand Epikur auch darum unglaublich, weil die Vereinigung zweyer so entgegengesetzter Substanzen, einer sterblichen, wie der Körper, und einer unsterblichen, wie der Seele, und ihre gegenseitige Einwirkung, ihm in diesem Falle unbegreiflich schienen: ein Stein des Anstoßes auch für die neuern Philosophen, bey dem scharfen Gegensatze, den diese zwischen Geist und Körper machen.

Lucret. lib. III. — *Diog.* Laert. X. 60 sq.

§. 163.

Mit der Kanonik und der Theorie von der Seele hieng die Moral des Epikur enge zusammen. Die Empfindung drückt allein das Wahre aus; und sie ist auch allein der Maaßstab des Werthes der Dinge

für den Menſchen, nach welchem ſich das praktiſche Intereſſe richtet. Das Vergnügen, welches die Empfindung gewährt, iſt das höchſte Gut, und der Schmerz iſt das höchſte Uebel; Dinge, die weder mit Vergnügen, noch mit Schmerze für die Empfindung verknüpft ſind, ſind gleichgültig. Epikur ſtellte alſo einen Grundſatz der Moral auf, der wenig oder gar nicht von dem Ariſtippiſchen abwich: Handle ſo, daß das Vergnügen immer dein oberſter Zweck iſt. Zur richtigen Anwendung dieſes Grundſatzes iſt Einſicht in das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen und künftigen Zuſtande des Menſchen erforderlich. Daher iſt die Moral eine empiriſche Klugheitslehre, um die Dinge, ſoferne ſie Güter oder Uebel ſind, richtig zu ſchätzen, und die Handlungen danach zu beſtimmen. Epikur begünſtigte die Wohlluſt nicht ſchlechthin, ſondern nur, inſoweit ſie einen angenehmen Sinnengenuß verſchafft, der weder durch ſich ſelbſt, noch durch ſeine Folgen, vergällt wird; und da die Erfahrung lehrt, daß eine ſolche Wohlluſt nur die Tochter des mäſſigſten Gebrauchs der Sinnengüter iſt, ſo war er ſelbſt ein Lehrer weiſer Mäſſigkeit. Er hieß, dem Vergnügen entſagen, wenn es entweder mit Schmerze unmittelbar verbunden iſt, oder

dieſen

dieſen unvermeidlich nach ſich zieht, oder uns eines höhern Vergnügens beraubt, deſſen wir ſonſt theilhaft werden konnten. Er empfahl auch Arbeitſamkeit, Treue und Wohlwollen gegen den Staat und den Mitmenſchen, Beherrſchung der Affecten, Triebe und Leidenſchaften, als Tugenden, weil ſie Mittel ſeyen, uns ungetrübte Freuden zuzuführen, und vor unangenehmen und peinlichen Zuſtänden zu verwahren. Eben ſo wenig verabſcheute Epikur den Schmerz unbedingt. Er betrachtete ihn zwar immer als ein Uebel; aber er gebot, ihn ruhig und ſtandhaft zu ertragen, wenn keine Vorſicht und Klugheit ihm abhelfen könne; und ihm alsdenn gar nicht auszuweichen, ſollte dies auch in der Willkühr ſtehen, wo er diene, uns vor künftigen Schmerzen zu ſichern, oder ein Vergnügen vorzubereiten. Epikur ſelbſt erläuterte durch ſein Leben den Sinn ſeiner moraliſchen Maximen. Er litt vor ſeinem Tode heftige Steinſchmerzen; aber die Alten rühmen die eines Weiſen würdige Gelaſſenheit, mit welcher er ſie erduldete.

Ueber die Epikuriſche Moral S. vornämlich Cicero's Bücher de finibus bonorum et malorum. Von den Neuern hat ſie Gaſſendi am ausführlichſten erörtert.

§. 164.

Epikur iſt auch als Vertheidiger der gleichgültigen Freyheit (des Indeterminism), und als Gegner eines nothwendig beſtimmenden Schikſals (des Determinism), in der Geſchichte der Philoſophie merkwürdig. Er mußte wohl das Daſeyn eines Fatums leugnen, wenn er nicht ſein Syſtem des Zufalls ſelbſt umſtoßen wollte. Auch fand er vielleicht in dem menſchlichen Bewußtſeyn der Freyheit ein unwiderlegliches Argument für dieſelbe, und eben dieſes verleitete ihn, zu weit zu gehn, und, da er die Seele aus Atomen entſtehen ließ, die Atomen überhaupt zu Automaten zu erheben. Seine Gegner ſetzten ihm ein Raiſonnement entgegen, das er nur durch ein Machtſpruch abzulehnen wußte, und deſſen eigentlicher Werth auch wirklich vor Erſcheinung der Kantiſchen Philoſophie nicht entſchieden werden konnte. Es war folgendes: Etwas iſt entweder wahr oder falſch; mithin iſt es auch der Satz: Epikur wird morgen noch leben; alſo lebt oder ſtirbt Epikur morgen nothwendig; hier iſt demnach Determinismus. Epikur fühlte ſich ſo in die Enge getrieben, daß er den Ausweg der Verzweifelung ergriff; er leugnete gradezu die

e Richtigkeit des Satzes vom Widerspru-
e; gab sich aber eben dadurch dem ver-
hnenden Hohne seiner Gegner preis.

Cic. de nat. Deor. I, 25. — Das Raisonnement beweist nur den Determinism in Beziehung auf den Menschen als Erscheinung, wo freylich Eines von beyden nothwendig sich ereignen muß nach dem Naturgesetze, daß ein heute lebender Mensch morgen lebt oder todt ist; aber es beweist ihn nicht in Beziehung auf den Menschen als praktische Intelligenz. Ob der Mensch in der nächsten Stunde dies oder jenes oder etwas anders thun will, ist in seiner Gewalt, soweit er Intelligenz ist, und hierinn eben liegt seine Freyheit. Epikur versah es darinn, daß er die Freyheit, deren er selbst sich bewußt war, auch der Natur beylegte, die Naturnothwendigkeit aufhob, und ein zusammensetzendes Ohngefähr zum Regenten des Weltalls annahm. Die Freyheit der Natur wurde durch seine Gegner in der That widerlegt, und da er den Menschen als Naturding, nicht von dem Menschen als Intelligenz unterschied, sondern den Menschen bloß als Naturding dachte, so hatten seine Gegner gewonnen, und er war — ad absurdum gebracht.

§. 165.

Die spätern Epikureer haben sehr viel zur Ausbreitung, auch wohl zur Entstellung

ſtellung, aber nichts zur Berichtigung und Vervollkommnung des Syſtems ihres Lehrers beygetragen. Den theoretiſchen Theil deſſelben ſuchten ſie nur noch mehr zu beſtätigen und auszuſchmücken, wie Lucretius, und dabey verloren ſie ſich oft in Lobpreiſungen des Stifters ihrer Schule, der zuerſt den Aberglauben von der Erde verbannt, und die Furcht vor zürnenden Göttern, welche bisher die Plage des menſchlichen Geſchlechts geweſen ſey, verſcheucht habe. Am meiſten wurde die Epikuriſche Moral von den ſpätern Anhängern verderbt, hauptſächlich durch die Anwendung, welche ſie im wirklichen Leben davon machten. Viele von ihnen überlieſſen ſich zügellos den Wohllüſten, als ob dies die Tugend ſey, die Epikur gelehrt habe, und der hohe Grad der Ueppigkeit und Schwelgerey, die in den nächſten Jahrhunderten vor Chriſti Geburt unter den Griechen, und den vornehmern Römern, einriſſen, iſt mit den misverſtandenen Epikuriſchen Maximen zuzurechnen, auf welche man ſich zur Beſchönigung eines Lebens gründete, das bloß für ſinnliche Wohlluſt athmete. Der praktiſche Nachtheil, welchen das Epikuriſche Syſtem hatte, bewirkte auch eine gewiſſe Bitterkeit, mit welcher andre philoſophiſche Parteyen gegen daſſelbe polemiſirten.

E) Sto-

E) Stoiker.

Quellen: Cicero's Werke de natura Deorum; de officiis; de finibus Bonorum et Malorum; de fato; die Quaeſtiones Academicae und Tusculanae. — *Diog.* Laert. lib. VII. — *L. Annaei Senecae* Philoſophi Opera. — *Epicteti* Enchiridion; ed. *Heyne*; Dresdae 1776. 8. — *Arriani* diſſertatt. *Epicteti*; ed. *Io. Upton.* Londin. 1741. 2 Voll. 4. — *Simplicii* Commentarius in *Epicteti* Enchiridion, cum animadv. Salmaſii. Lugd. Bat. 1640. 4. — *M. Aurelii Antonini* Imp. τῶν εἰς ἑαυτὸν libb. XII; ed. *Morus*; Lipſ. 1775. 8. — *Plutarchi* Opera; unter andern die Werke de republ. Stoicorum; aduerſus Stoicos T. II. ed. Xyland. — Einzelne Nachrichten beym Sextus Empirikus, Galenus, Lactantius, Stobaeus, u. a. — Von den Schriften der ältern Stoiker iſt wenig übrig. Am berühmteſten ſind der Hymnus des Kleanthes auf die Gottheit, und das Werk des Phurnutus über die Natur der Götter.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Iuſti Lipſii* manuductio ad philoſophiam Stoicam libb. III. — *Eiusd.* Phyſiologiae Stoicae libb. III; in den Opp. — *Iacobi Thomaſii* exercitationes de Stoica mundi exuſtione; Lipſ. 1676. 4. — *Bayle* Dict. crit. et hiſt. Art. *Zenon. Chryſippe.* u. a. — *Io. Franc. Buddei* Analecta hiſtoriae philoſophicae (wo mehrere Abhandlungen über die Stoiſche Philoſophie vorkommen); Halae; 1706. 8. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. I. — Meiners über die Apathie der Stoiker; Ebendeſſelben Betrachtungen

tungen über den Tod und Troſtgründe der Alten wider die Schrecken deſſelben; Ebendeſſelben Commentarius, quo Stoicorum ſententiae de animarum poſt mortem ſtatu et fatis illuſtrantur; in den vermiſchten Philoſ. Schriften Th. II. — Ebendeſſelben Abhandlung de indole atque ingenio Antonini; in den Commentatt. Soc. Gotting. — Hiſt. doctrin. de vero Deo. p. 456. — Grundriß der Geſchichte der Weltweißheit S. 109. — Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie. Von Dieterich Tiedemann. Leipz. 1776. 3 Theile. 8. — Ebendeſſelben Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. B. II. S. 427. — Sevin über das Leben und die Schriften des Weltweiſen Panätius (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. X.) in Zißmann's Magazine B. IV. — Ebendeſſelb. über das Leben und die Schriften Athenodor's (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. XIII.) ebendaſelbſt. — De Burigny Leben des Stoiſchen Weltweiſen Muſonius (aus den Mem. de l'acad. des inſcr. T. XXXI.) ebendaſ. De Burigny Abhandlung über den Weltweiſen Sextius (Ebendaſ.) — Chriſtian Garve's philoſophiſche Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Zweyte Ausgabe. Berlin 1788. 8. Drey Bände. — Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern Stoiſchen Philoſophie, nebſt einem Verſuche über Chriſtliche, Kantiſche, und Stoiſche Moral. Von C. P. Conz. Tübingen. 1794. 8. — Ueber Seneca's Leben und Charakter, bey der Ueberſetzung der beyden Troſtſchriften an Helvia und Marcia; Tübingen 1792. — Auch enthalten andere neuere, deutſche und franzöſiſche Ueberſetzungen der Werke des

Seneca,

Seneca, Epiktet, und Antonin manche hieher gehörige historische und philosophische Erläuterungen. So ist insbesondre Diderot's Vie de Senequ'e merkwürdig. — Städlins Geschichte und Geist des Skepticism. B. I. S. 276. 333.

§. 166.

Durch die Bemühungen der bisher charakterisirten philosophischen Parteyen waren nun schon mancherley Systeme über Gott, die Welt, und den Menschen ersonnen worden, ohne daß eines derselben seine Ansprüche auf Allgemeingültigkeit hätte behaupten können. Das Bedürfniß der Vernunft für Wahrheit blieb noch immer rege, und noch immer unbefriedigt; denn die Skeptiker rissen wieder ein, so sorgfältig auch die Dogmatisten ihren Bau angelegt, und so fest sie ihn begründet zu haben glaubten. Zeno, aus Citrium in der Insel Cypern gebürtig, in dem sich lebhafte Sehnsucht nach theoretischer Aufklärung mit einem eben so lebhaften, wenn gleich anfangs unentwickelten, moralischen Gefühle vereinigte, lernte zu Athen die verschiedenen Resultate der Forschungen, welche die berühmtesten Denker seiner Zeit und vor ihm, angestellt hatten, aus ihren Schriften und durch persönlichen

lichen Unterricht einiger derſelben kennen. Durch die Werke der Sokratiker, welche er zuerſt las, ward er in das Studium der Philoſophie eingeweiht, und dieſes hatte die Folge, daß die praktiſchen Unterſuchungen insbeſondre ihm ein Intereſſe abgewannen, welches auch hernach, ungeachtet der vertrauten Bekanntſchaft, die er mit den Megarikern, namentlich dem Stilpo, und mehrern Sophiſten machte, für ihn immer das wichtigſte war. Auf der andern Seite hinderte aber der Umgang mit dem Stilpo und den Platonikern, welche letztern damals eine philoſophiſche Hauptpartey zu bilden anfiengen, ſo wie vornämlich die Lectüre der Schrift des Heraklit, daß Zeno, dem Beyſpiele der Sokratiker, Cyniker, und Cyrenaiker gemäß, die theoretiſchen Speculationen vernachläſſigte. Er widmete dieſen einen gleichen Eifer, und zwar richtete er ſein Beſtreben dahin, Logik, Phyſik, und Moral, wo möglich, mit einander ſo zu verknüpfen, daß ein Syſtem hervorgienge, wodurch die Streitigkeiten der herrſchenden philoſophiſchen Parteyen geſchlichtet würden, und Wahrheit und Tugend eine feſte, dem Skepticismus unzugängliche Grundlage erhielten. Zeno meynte, das Wahre in mehrern der damals geltenden philoſophiſchen Syſteme zerſtreut zu finden, wiewohl in jedem

dem für sich mit Falschem untermischt; er glaubte also, das Ziel der Vernunft sicher zu erreichen, wenn er Eklektiker würde; das, was ihm wahr schien, aushöbe, und die etwanigen Lücken so ergänzte, wie es seine Einsicht oder der Zusammenhang mit sich brächte. Nachdem er auf diese Weise sein eigenes System entworfen hatte, wodurch er sich gleichsam zwischen die streitenden philosophischen Parteyen in die Mitte stellte, begann er selbst in der Halle zu lehren, die mit den Gemählden der berühmtesten Mahler ausgeziert war, und daher vorzugsweise den Namen Stoa (στοὰ ποικίλη) führte. Die Schule, welche er hier stiftete, ward davon die Stoische benannt.

Zeno blühte um die CXX Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der öfters Handelsreisen nach Athen that, und ihm die Schriften der Sokratiker von dort mitbrachte. Zeno selbst kam anfangs auch des Handels wegen nach Athen, bis er die Muse der Philosophie liebgewann, den Handel aufgab, und sich in Athen ganz niederließ, um seinen philosophischen Studien nachhängen zu können. Einer andern Erzählung nach litt er Schiffbruch, verlor seine Güter, wurde vom Krates dem Cyniker darüber beruhigt, wieder aufgeheitert, und so zur Philosophie erzogen. Zeno hatte sehr viel Genie, und sehr viel Seelenadel. Beydes half die Achtung des athenäischen

Publicums gegen ihn zu einem auſſerordentlichen Grade. Er lebte höchſt frugal, doch nicht mit Cyniſcher Unanſtändigkeit. Da er es durch ſein Syſtem mit allen Hetzereyen eigentlich verdarb, anſtatt ſie zu verſöhnen, wie er wohl gehofft haben mag, bey der Anlage deſſelben, ſo würde er auch in heftige Streitigkeiten mit ihnen, am meiſten aber mit den Epikurern und Akademikern, verwickelt; Streitigkeiten, die ſo lange fortwährten, wie dieſe Schulen dauerten. Zeno wurde ſehr alt. Er nahm ſich ſelbſt das Leben, nach einigen durch Hunger, nach andern durch einen Strick, weil er ſich einen Finger zerbrochen hatte, wodurch ihm das Leben verdrießlich, und er bewogen wurde, ſich deſſelben zu entledigen. Er wurde auf öffentliche Koſten begraben, und ſein Gedächtniß durch Statuen geehrt. — Unter ſeinen Schülern ſind die hervorſtechendſten: Kleanthes, aus Aſſus in Lycien, (blühte Ol. CXXIX) merkwürdig als Tagelöhner, weil er es war, um philoſophiren zu lernen. Er tödtete ſich im hohen Alter ebenfalls ſelbſt durch Hunger. Sein Hymnus auf die Gottheit iſt unſterblich. — Sehr viel, und vielleicht unter allen Stoikern das Meiſte, hat Chryſippus zur Ausbildung und Verbeſſerung des Stoiſchen Syſtems gewirkt. Er war ein Schüler des Kleanth, gebürtig aus Tarſus oder Soli in Cilicien, lebte aber hernach in Athen, wo er auch den Kleanth hörte. Seine ſehr zahlreichen Schriften, die leider alle, bis auf einzelne Notizen bey den alten Schriftſtellern, verloren ſind, betrafen hauptſächlich die Logik und ſophiſtiſche Grammatik. Er ſoll täglich 5000 Zeilen geſchrieben haben. Sein Todesfall

fällt Ol. CXLIII. — Zu den ältern Stoikern gehören außerdem Diogenes von Seleucia oder Babylon, der als athenienſiſcher Geſandter mit dem Karneades und Kritolaus in Rom war (a. v. c. 598); Antipater aus Tarſus; Krates Mallotes, der bekannte Grammatiker und Kritiker, welchen Attalus von Pergamus nach Rom (Ol. CXLIII) ſchickte; er war der Lehrer des Panätius, deſſen Werk von den Pflichten Cicero bey dem ſeinigen deſſelben Inhalts benuzte; Poſidonius aus Apamea, der auch Ol. CLXXXI, 4 nach Rom kam, und für den gelehrteſten und beredteſten der Stoiker im Alterthume geſchätzt wurde.

§. 167.

Zeno und ſeine Nachfolger waren unter denen, welche ſich zuerſt nach dem Begriffe der Philoſophie überhaupt erkundigten, und den Inhalt und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft feſtzuſezen trachteten. Jenen Begriff glaubten ſie durch die Analyſe der Tugend (αρετη), die ſie mit der Vollkommenheit identiſch nahmen, zu entdecken; denn grade die Vollkommenheit, welche die menſchliche Natur in aller Hinſicht zu erlangen fähig iſt, ſchien ihnen das einzige und eigentliche Object der Philoſophie als Wiſſenſchaft zu ſeyn. Die Vollkommenheit der menſchlichen Natur aber enthält

drey Beſtandſtücke: Vollkommenheit des Denkens; Vollkommenheit der Erkenntniß der Dinge; Vollkommenheit der Handlungen. So ergaben ſich aus dieſer Analyſe den Stoikern die Theile der Philoſophie, Logik, Phyſik und Ethik. Alle Formeln, wodurch die Stoiker das Weſen und den Zweck der Philoſophie bezeichneten, ſtimmen ihrem Sinne nach mit der obigen Analyſe der Tugend zuſammen. Dergleichen ſind die Erklärungen, Philoſophie ſey das Streben nach richtiger Einſicht (appetitus rectae rationis); ſie ſey das Studium der Tugend u. ſ. w. Die Idee der Tugend iſt hier in dem weiteſten Umfange zu verſtehn.

Cic. de fin. bon. et mal. III, 21. — *Seneca* ep. 89. — *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. init. Οἱ μεν ουν Στωϊκοι ἐφασαν, την μεν σοφιαν ειναι θειων τε και ανθρωπινων ἐπιστημην· την δε φιλοσοφιαν ασκησιν τεχνης ἐπιτηδειας (Studium der nothwendigen Wiſſenſchaft). Ἐπιτηδειον ἐφασαν μιαν μεν αρετατω, την ἀρετην. Ἀρετας δε πασας γενικωτατας τρεις, φυσικην, Ἠθικην, Λογικην, κ. τ. λ.

§. 168.

Alle Erkenntniß ohne Ausnahme hielten die Stoiker für empirisch, und mußten sie dafür halten. Denn einen Unterschied des Materiellen und Nichtmateriellen leugneten sie schlechthin, und ungeachtet sie die Seele als eine für sich bestehende Substanz ansahn, und von dem Körper trennten, so war sie nach ihrer Meynung doch materiell, wie dieser. In Beziehung auf die Wahrnehmung der Gegenstände räumten sie der Seele eine bloße Receptivität für Eindrücke ein, die sie φαντασιαν (Vorstellungsvermögen im weitern Sinne) hießen, und in welcher auch die aus den hinterlassenen Spuren wirklicher Eindrücke entstehenden Bilder ihren Grund hätten. Bey der Wahrnehmung verhält sich die Seele leidend; sie ist eine körperliche Substanz (tabula rasa), in welche der durch die Sinne einwirkende Gegenstand sich abdrückt, und hiedurch die Vorstellung erzeugt. Wenn sich nach und nach in der Seele eine Summe von Wahrnehmungen sammelt, so entspringt das, was man Erfahrung nennt, und aus der Erfahrung entwickelt die Seele allmälig durch Anordnung des Vorraths der Ideen, durch Vergleichung, Zusammensetzung, Analogie, Entgegensetzung und Versetzung,

allgemeinere Begriffe und Grundſätze (κοιναὶ ἔννοιαι). Sofern die Menſchen in dieſen allgemeinen Begriffen und Grundſätzen übereinſtimmen, müſſen ſie für wahr und unzweifelhaft gelten. Es giebt aber ſolche allgemein geltende Begriffe und Grundſätze wirklich, und die ſie betreffenden Abweichungen der Menſchen von einander gehn mehr die Anwendung derſelben auf individuelle Objecte und Fälle, als jene Begriffe und Grundſätze ſelbſt an.

An dem Begriffe der Vorſtellung haben die Stoiker, durch die Einwürfe und Zweifel der Akademiker genöthigt, ſehr viel geändert und gekünſtelt. Die Erklärung der Vorſtellung durch einen Abdruck des Gegenſtandes in der Seele beſtimmte Chryſippus genauer. Aber dieſe ſeine genauere Beſtimmung that noch kein Genüge. Man mußte auch bald mehr Arten der Vorſtellung ſondern, und jeder eigne Namen geben. Dieſe pſychologiſchen und logiſchen Streitigkeiten der Stoiker und Akademiker können beſſer im Folgenden erörtert werden, wo von der Philoſophie der Akademiker umſtändlicher die Rede ſeyn wird. S. *Diog.* Laert. VII, 45. ſq. — *Cic.* Quaeſt. acad. I, 11. De fin. bon. et mal. III, 10. — *Sext.* Emp. adv. Logic. I. 228 ſq. adv. phyſ. I, 393. adv. Mathem. III, 40. — *Epictet.* Diſſert. III, 26. — *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. IV, 11.

§. 169.

§. 169.

Weil die Megariker, die Akademiker, und die Pyrrhonisten, damals ihre Angriffe auf die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß thaten, und die Speculationen der Philosophen sich vorzüglich um diesen Punct herumdrehten; so suchten die Stoiker desto eifriger die Kriterien der Gewißheit der Erkenntniß auf, je mehr ihnen daran gelegen war, einen festen Dogmatismus in die Philosophie einzuführen. Das Raisonnement dieser war hier folgendes. Einigen Sätzen pflichtet die Seele bey; andern Sätzen gar nicht, oder nicht ganz. Daraus folgt, daß es gewisse und zweifelhafte Sätze gebe. Der Beyfall hat zwar seine nächste Ursache in den durch die sinnlichen Eindrücke erzeugten Vorstellungen; aber er wird nicht durchaus von diesen allein bestimmt; sondern ist auch der eigenen Willkühr der Seele unterworfen, die ihn nach ihr eigenthümlichen Gesetzen giebt oder verweigert. Die gänzliche Zurückhaltung des Beyfalls (der Skepticismus) ist unmöglich; mithin sind nicht bloß zweifelhafte, sondern auch gewisse Sätze vorhanden. Denn die Empfindung führt oft die unmittelbarste und unwiderleglichste Evidenz mit sich, und erzwingt dadurch den Beyfall; das willkührliche

liche Handeln der Thiere ſetzt Beyfall erweckende Evidenz ihrer Vorſtellungen voraus, nach denen ſie handeln; und ohne Anerkennung einer ſolchen Evidenz und Billigung derſelben iſt auch gar keine wahre Moralität denkbar. In dem Gefühle der Seele, vermöge deſſen ſie Erkenntniſſen beypflichtet, oder nicht, iſt nun auch das Kriterium des Wahren und Falſchen enthalten. Alle Phantasmen (worunter Empfindungen, Vorſtellungen, Begriffe, gehören) theilten die Stoiker zuvörderſt in wahrſcheinliche und unwahrſcheinliche ab, und auſſerdem unterſchieden ſie noch ſolche, die wahrſcheinlich und unwahrſcheinlich zugleich, je nachdem die Hinſicht iſt, in welcher ſie betrachtet werden, und ſolche, die weder zu billigen, noch zu verwerfen ſind. Die wahrſcheinlichen Phantasmen ſonderten ſie wiederum in wahre, falſche, ſolche, die zugleich wahr und falſch, und ſolche, die weder wahr noch falſch ſind. Das Wahre definirten ſie als die wirkliche Uebereinſtimmung des Subjects mit ſeinem Prädicate, oder als das Wirkliche, dem etwas widerſpricht. Die erſtere Definition hatte den Fehler, daß ſie im Cirkel definirte, und die andre, daß darinn nicht auf den Unterſchied des denkbaren und phyſiſchen Seyns geachtet war. Was

die

die Stoiker zugleich wahr und falſch nannten, iſt das nur zum Theil Wahre; dieſe ihre Bezeichnung war nicht angemeſſen; und weder wahr noch falſch ſollten die allgemeinen Begriffe ſeyn negativ ausgedrückt; wobey vollends ein Irrthum zum Grunde lag. Die wahren Phantasmen ſind entweder begriffen (καταληπτικαι, viſa comprehenſa), oder nicht begriffen. Jemand kann wahre Gedanken haben, ohne ſie aus Gründen einzuſehen, oder von ihrer Wahrheit überzeugt zu ſeyn; dann ſind ſie von ihm nicht begriffen. Zum Begreifen (καταληψις) iſt erforderlich, daß a) der Gegenſtand der Vorſtellung in der That vorhanden ſey, und ſie bewirkt habe; b) daß die Vorſtellung aufs genaueſte mit dem Gegenſtande übereinſtimme; denn nur unter dieſen Bedingungen kann die Vorſtellung Evidenz haben, und zum Beyfalle nöthigen; oder das Gemüth kann ſie umfaſſen. Zeno verglich das verſchiedene Verhalten des Gemüths gegen eine neue Erkenntniß mit den verſchiedenen Bewegungen der Hand gegen ein Object, das ſie ergreifen oder ablehnen will. Die Hand iſt flach, wenn etwas hineingelegt wird; (das Gemüth nimmt einen Eindruck auf;) die Hand krümmt ſich um den Gegenſtand, wenn ſie ſich denſelben eignen will; (das Gemüth giebt einen mäßigen Beyfall); die

Hand wird geballt, und bemächtigt sich des Gegenstandes; (das Gemüth begreift). Aus dieser Vergleichung ist also die logische Terminologie der Stoiker sowohl, als auch der Epikureer, in der Lehre von Wahrheit, Evidenz, Ueberzeugung, zu erläutern, und jene Vergleichung umgekehrt aus dieser Terminologie.

Cic. Quaest. acad. I, 11. IV, 12. 47. de fato cap. 18. — *Sext.* Emp. adv. Logic. I, 242. sq. II, 10. 88. 397. Hypotyp. Pyrrhon. III, 241.

§. 179.

Die Physik der Stoiker war ein Gemische aus mehr ältern Systemen, und gleich auf diesen Charakter ist das Eigenthümliche derselben eingeschränkt. Sie begannen ihre Theorie von den Principien der Dinge mit eben dem Grundsatze, welchen alle übrigen dogmatischen Systeme an die Spitze stellten: Aus Nichts wird Nichts, und Chrysipp bewies die Nothwendigkeit dieses Satzes auch daraus, daß mit Aufhebung desselben alle Wahrheit und Falschheit aufgehoben würde. Diesem Grundsatze also zufolge, 1) muß von Ewigkeit her etwas Wirkliches vorhanden seyn. 2) Dieses wirklich Vorhandene ist die Materie, und ausser der

Materie

Materie existirt nichts. 3) Der Materie müssen ursprünglich zwey Fähigkeiten zukommen, die Fähigkeit zu wirken, und die Fähigkeit zu leiden. 4) Ausserdem muß die Materie die allgemeinen Eigenschaften des Körperlichen haben, Ausdehnung nach den drey Abmessungen der Länge, der Breite, der Dicke, und Theilbarkeit. Unter der Ausdehnung ist die Soliditär mit begriffen. Die Theilbarkeit ist nicht unendlich, aber sie ist endlos, so daß die letzten Theile nicht Atomen werden, sondern immer noch Körper bleiben. Raum und Zeit sind nichts Wirkliches; die Begriffe haben ihren Grund lediglich in der endlosen Theilbarkeit der Materie. 5) Vor der Weltentstehung lagen die körperlichen Grundstoffe chaotisch unter einander, bis das thätige Princip der Materie anfieng seine Wirksamkeit zu äussern, und so die Welt zu bilden. Das Mittel, wodurch das thätige Princip formt, ist überhaupt die Verwandlung durch Annäherung und Mischung der körperlichen Grundtheile. Die Materie ist dieser Form empfänglich, sofern sie bloß leidend ist, und die Bestimmungen des thätigen Princips annehmen muß. 6) Das thätige Princip selbst ist eben so körperlich, wie das leidende; aber ihm ist allein die Bewegung eigen, und

es

es theilt allein die Bewegung mit, welche dem leidenden fehlt. Vom Heraklit nahm Zeno die Meynung an, daß es das Feuer ſey, nur nicht das grobe elementariſche, ſondern das reine ätheriſche Feuer, vermuthlich auch aus demſelben Grunde, welcher den Epheſiſchen Weltweiſen zu der Hypotheſe bewog, weil das Feuer die größte Feinheit und Flüchtigkeit hat, deswegen alles durchdringt, und weil es zur Verwandlung in andre Elemente, und wiederum zur Verzehrung derſelben, am tauglichſten iſt.

Cic. de finib. bon. et mal. III, 22. Quaeſt. acad. I, 11. de fato 10. — *Diog.* Laert. VII. — *Seneca* ep. 58. 65. 89. 102. — *Sext.* Emp. adv. Phyſ. I. 142. 211. 311. 218. — *Plutarch.* adv. Stoic. T. II. p. 1084. De decret. phyſ. philoſ. IV. — *Stobaei* eclog. phyſ. I. p. 26. ſq. —

§. 171.

Das thätige Princip der Materie iſt demnach die Welturſache (die Gottheit). Es iſt mit Leben, Empfindung und Denkkraft begabt; denn es erzeugt Weſen in der Welt, welche dieſe Eigenſchaften beſitzen. Es iſt die ſchöpferiſche, erhaltende, verwandelnde Natur (*Φυσις*). Als vernünftig handelt es nach Zwecken,

und

und bringt alles nach Gesetzen der weisesten Ordnung hervor. In seinen Wirkungen äussert es sich bald als bloße fortmende Kraft (ἕξις), bald als Denkkraft (νους), wie bey der Erzeugung der vernünftigen Substanzen. Inzwischen wirkt doch die Stoische Gottheit nicht nach bloßen Vernunftideen, sondern den Anlagen zu gewissen Formen gemäß, welche die ursprüngliche Materie hat, und die von den Stoikern mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke λογοι σπερματικοι angedeutet werden. Was die Gottheit dabey thut, besteht nur theils in der Entwickelung jener Anlagen durch eingepflanzte regelmässige Bewegung, theils in der Anordnung des Mannichfaltigen zu einem zweckmässigen WeltGanzen. Dieses WeltGanze läßt sich also im Stoischen Systeme aus einem verschiedenen Gesichtspuncte betrachten. Einmal als das All überhaupt, wo es von dem leeren Raume umschlossen wird. In diesem Sinne ist die Welt die von der Gottheit durchdrungene und gebildete Materie, und Gott und Welt sind nicht verschieden. Zweytens als das System geformter Dinge an und für sich, wo die Gottheit bloß als die Ursache, Erhalterinn und Regiererinn der Form (die Weltseele, anima mundi) gedacht wird. Uebrigens bewiesen die Stoiker das Daseyn

der

der verſtändigen Gottheit oder Weltſeele aus teleologiſchen Gründen, grade wie die Sokratiker gethan hatten.

Cic. de nat. Deor. I, 14. II, 8. 32. — *Diog.* Laert. VII, 134. ſq. — *Plutarch.* de decret. philoſ. I, 6. Ueber die Streitigkeiten der Stoiker mit den Epikureern und Akademikern auch über rationalen Theologie wegen S. den zweyten Theil dieſes Lehrbuchs.

§. 172.

Die Erklärung, wie das Feuer die übrigen Elemente und die Mannichfaltigkeit der Sinnendinge zur Wirklichkeit brachte, entlehnten die Stoiker ebenfalls vom Heraklit. Doch ſuchten ſie, dieſelbe noch mehr aufzuhellen, und durch neue Erfahrungsgründe zu beſtätigen. Das Feuer (das thätige Princip ſelbſt) iſt für ſich der Verwandlung in alle Formen fähig. Es gieng zuerſt nach der Theorie einiger in Waſſer, nach andern in Luft über, welches Element die Saamen der Dinge befaßte; aus dem Waſſer wird die Erde; durch die Vermiſchung des Urfeuers mit dem einen oder dem andern der übrigen Elemente entſteht das elementariſche Feuer, welches in die Höhe ſteigt, und

den

den Sternhimmel bildet. Diese Entwickelung der Elemente geschieht nach nothwendigen physischen Gesetzen, die im Wesen der Materie liegen. Vermöge eben dieser Gesetze muß in einer bestimmten Zeitperiode das Feuer die andern Elemente wieder verzehren, und eine allgemeine Weltverbrennung erfolgen, und nach dieser, wie es dieselben Naturgesetze erfodern, eine neue Welt zum Daseyn gelangen. Da diese Begriffe von der physischen Weltentstehung unvermeidlich zu der Lehre von einem blinden nothwendigen Fatum führten, so geriethen die Stoiker, indem sie dieses auch wirklich anerkannten, in die seltsamsten Widersprüche, wenn sie das Fatum mit der Idee einer verständigen Gottheit, die sie aus andern Gründen annahmen, und mit dem Selbstbewußtseyn der Freyheit vereinigen wollten. Sie bemühten sich daher, diese Widersprüche wenigstens zu verstecken, behaupteten zwischen nothwendigen und zufälligen Ereignissen einen Unterschied, um so neben dem blinden Schicksale die Existenz einer Gottheit als höchstweisen Intelligenz, und die Freyheit des Menschen, scheinbar zu retten.

In der physikalischen Erklärung der Weltentstehung waren die Stoiker gar nicht einig; beson-

beſonders wichen die ſpätern hierinn von den ältern ab. S. Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſ. B. II. S. 461. Die claſſiſchen Stellen der Alten ſind: *Cic.* de nat. D. II, 46. Q. A. IV, 37. — *Diog.* L. VII, 136. — *Senecae* Quaeſt. nat. III, 13. Conſol. ad Polyb. 20. ad Marc. 26. — *Stobaei* ecl. phyſ. p. 36. Cf. *Thomaſius* de exuſtione mundi.

§. 173.

Die menſchlichen und thieriſchen Seelen leiteten die Stoiker aus der Weltſeele her. Jene ſind vernünftig, dieſe unvernünftig, denn das Seelenprincip jener iſt reiner und lauterer, als dieſer. Der edelſte Theil der Seele iſt die Denkkraft; alle übrigen Seelenwirkungen ſind Modificationen von dieſer, ſelbſt die vernunftloſen; die nur inſofern vernunftlos ſind, als die Denkkraft (λογος ἡγεμονικος) ihre Selbſtmacht nicht in Anſehung ihrer erweiſt, weil ſie etwa durch den Einfluß des Körpers daran gehindert wird, oder ein falſches Urtheil fällt. Den Hauptſitz des Seelenweſens nahmen die Stoiker im Herzen an, vermuthlich eben deswegen, weil ſie die vernünftigen Seelenwirkungen nicht von den vernunftloſen trennten, und der Empfindung nach die Gemüthsbewe-

ewegungen sich in der Gegend des Herzens am ersten und lebhaftesten ankündigen. Wie die Weltseele selbst, so sind auch die menschlichen und thierischen Seelen körperlich, und daher der Vergänglichkeit unterworfen. Die besonderen Erfahrungsgründe, worauf sich die Stoiker zur Unterstützung des Materialism beriefen, sind noch unbedeutender, als die Epikurischen z. B. die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern; das gemeinschaftliche Leiden der Seele und des Körpers. Doch trafen die Stoiker nicht alle in ihren Meynungen über die Sterblichkeit der Seele zusammen; einige verschoben sie bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; andre hofften Unsterblichkeit, ohne auf die Hoffnung zu bauen.

Die Psychologie der Stoiker ist im Ganzen höchst verworren. Eine der ganzen Schule gemeinschaftliche Lehre darüber läßt sich kaum bestimmen. Fast jeder einzelne Stoiker wich hier in einzelnen Puncten von dem andern ab. S. Tiedemann's System der stoischen Philosophie. B. II. Geist der speculat. Philos. am angef. Orte; und die vortreffliche Abhandlung des Herrn Conz über die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie. — *Diog.* Laert VII, 156. — *Cic.* Quaest. Tusc. I, 31. — *Senec.* epist. 50 De Ira I, 3. — *Plutarch* de solert. animal. p. 960. sq. de decret. phy. philos. IV. De republ. Stoic. p. 1021. sq. adv. Stoicos p. 1084. — *Antonin.* ad Se ipsum an mehrern Stellen.

§. 174.

Mit der Phyſik war die Moral der Stoiker genau verbunden. Zur Begründung derſelben giengen ſie von der Natur des menſchlichen Willens überhaupt, und den urſprünglichen Aeuſſerungen deſſelben, aus. Die Empfindungen, welche der Menſch von den Gegenſtänden erhält, wirken auf das Begehrungsvermögen, und erregen, wenn der Gegenſtand nützlich ſcheint, ein Beſtreben nach denſelben (ὁρμην), umgekehrt, wenn er ſchädlich ſcheint, ein Widerſtreben (ἀφορμην). Aus jenem, verknüpft mit innerer Billigung der Vernunft, entſpringt die Begierde (ορεξις); aus dieſem verknüpft mit innerer Misbilligung, der Abſcheu (εκκλισις). Da dieſe Billigung oder Mißbilligung von der Vernunft abhängt, ſo iſt das Begehren oder Verabſcheuen in der Gewalt des Menſchen, und es giebt keinen äuſſern Zwang weder zu dem einen, noch zu dem andern. Unter den Begierden des Menſchen iſt die erſte und vornehmſte die Selbſtliebe, die aber bloß die Erhaltung des animaliſchen Lebens und der Vernunft, ſo wie die hiezu nothwendigen Mittel, zur Abſicht hat. Alle Gegenſtände, die dem weſentlichen Zwecke der Selbſtliebe unentbehrlich ſind, nannten die Stoiker der Natur gemäß (naturae conſentanea), ſowie alle diejenigen, welche

welche ihm hinderlich ſind, oder gar ihn zerſtören, der Natur zuwider (naturae repugnantia). Daher laſſen ſich die Dinge in Anſehung des Werthes, welchen ſie für den Menſchen haben, eintheilen in Güter, Uebel, und gleichgültige Dinge. Güter (bona) ſind diejenigen, welche dem Menſchen ſchlechthin und immer nützen; Uebel (mala) diejenigen, die ihm ſchlechthin und immer ſchaden; gleichgültige ſind weder mit Nutzen, noch mit Schaden verbunden. Aus dieſen Erklärungen fließt, daß nichts wirklich Gut iſt, als wie die Tugend, weil dieſe allein dem Menſchen ſchlechthin und immer nützt; nichts wirklich übel, als wie das Laſter, weil es ſchlechthin und immer ſchadet. Das Gute und Uebel kann aber nicht in den Dingen liegen, die nicht von dem Menſchen abhängen; denn da wäre keine Moral nöthig, falls dies wäre; ſondern es muß lediglich in ſolchen enthalten ſeyn, die völlig in ſeiner Gewalt ſind, das iſt, in ſeinen freyen Handlungen. Folglich der Körper, die phyſiſchen Zuſtände deſſelben, äuſſere Verhältniſſe, die auſſer der Gewalt des Menſchen ſind, ſind auch gleichgültige Dinge. Deswegen muß der Weiſe auch auf dieſe ſeine Glückſeeligkeit nicht bauen wollen; ſondern nur auf dasjenige, worüber er unbeſchränkter Herr iſt. Da nun die Handlungen des Menſchen durch ſeine Begierden beſtimmt werden, und dieſe wie-

derum der Billigung oder Misbilligung der Vernunft unterworfen werden müſſen, wenn es auf die Beurtheilung des Nutzens oder Schadens der Handlungen ankommt. ſo muß das Gute und Uebel der Entſcheidung der Vernunft allein überlaſſen bleiben. Mithin darf die Sinnlichkeit ſich gar keinen Richterſpruch hierüber anmaaßen, und Vergnügen und Schmerz ſind ſowenig die oberſten Kriterien des Guten und Uebels, daß ſie vielmehr zu den gleichgültigen Dingen zu rechnen ſind.

§. 175.

Nach den angezeigten Begriffen vom Guten und Uebel nahmen die Stoiker folgenden Grundſatz der Moral an: Handle ſo, wie es der Natur wirklich gemäß iſt. Sieh demnach bey allem, was du thuſt, auf dasjenige, was immer, und durchaus nützt; denn dies allein iſt der Natur wirklich gemäß, oder ſchlechthin gut; und nur dadurch, daß eine Handlung dieſem Begriffe des Guten entſpricht, empfängt ſie den Charakter des Moraliſchedeln (τὸ καλὸν, honeſti). Vermeide hingegen dasjenige, was immer und durchaus ſchadet; denn dies iſt der Natur wirklich zuwider, oder ſchlechthin übel; und dadurch, daß eine Handlung dieſem Begriffe des abſoluten Uebels entſpricht,

empfängt sie den Charakter des Moralisch-schändlichen (τὸ κακὸν, turpis). Betrachte alle übrige Dinge, auf welche sich deine freyen Handlungen beziehn mögen, die nicht schlechthin und immer nützen, als Scheingüter, so wie diejenigen, welche nicht schlechthin schaden, als Scheinübel. Beyde müssen dir gleichgültig seyn, und du mußt dagegen mit der Würde eines Weisen eine ruhige Unempfindlichkeit (Apathie) beobachten. Von der Art solcher Dinge ist alles, was den Zustand deines Körpers angeht, das Vergnügen, der Schmerz, der Besitz von Glücksgütern, oder der Nichtbesitz derselben, die äussere Ehre u. s. w.

§. 176.

Um den freyen Handlungen den Charakter des Moralischedeln zu geben, ist erforderlich eine richtige Kenntniß der Grundsätze, nach denen man handeln muß, um in jedem Falle der Natur und Würde des Menschen gemäß zu handeln, und eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, jene Grundsätze unverbrüchlich zu befolgen. Wer beydes in sich vereinigt, handelt nach der vollkommnen Vernunft, ist ein Weiser (sapiens), oder besitzt die Tugend. Wem beydes, oder eines oder das andere mangelt, der handelt nach der unvollkommnen oder verderbten Vernunft, ist ein Thor

(stul-

(ſtultus), oder beſitzt das Laſter. Zur Tugend gehören die Klugheit (φρονησις), oder die Kenntniß des Guten, Böſen und Gleichgültigen, aus der ſich die Kenntniß der Pflicht unmittelbar ergiebt; die Standhaftigkeit (ανδρεια), oder die Stimmung des Gemüthes, den Vernunftgeſetzen unerſchütterlich zu gehorchen; nichts, als wie das Moraliſchſchändliche, zu fürchten; ruhig zu dulden, was man dulden muß; die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), oder die feſte Geſinnung, jedem zu geben, was ihm gebührt; endlich die Mäſſigung, oder die Maxime, nur das zu wählen, oder zu meiden, was man wählen oder meiden ſoll. Alle dieſe einzelnen erfoderlichen Eigenſchaften des Weiſen ſind aber nur Beſtandſtücke Einer Tugend überhaupt, und es giebt daher nur Eine Tugend. Ihnen ſind die Eigenſchaften des Thoren entgegengeſetzt, Unklugheit, Wankelmuth, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit; ſie ſind die Beſtandſtücke des Laſters überhaupt, und es giebt daher auch nur Ein Laſter. Der Menſch kann nur entweder ein Weiſer, oder ein Thor ſeyn; er mag ſogenannte einzelne Tugenden beſitzen, wenn ihm die Tugend überhaupt gebricht, iſt er dennoch ein Thor. Alle freye Handlungen, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt werden mögen, ſind entweder tu-

gend-

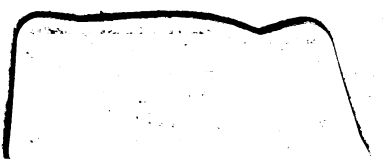
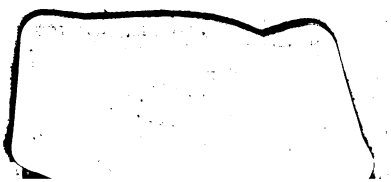
gendhaft oder lasterhaft; es giebt keine Grade des moralischen Werthes derselben, sondern alle haben gleichen Werth, oder Unwerth. Da die Tugend allein das Wirklich Gute zum Zwecke hat, so macht sie auch allein glücklich, so wie das Laster, da es allein das Wirkliche Uebel hervorbringt, unglücklich macht. Also nur der Weise ist glücklich; auch als Bettler ist er ein König; auch von seinen Mitbürgern verachtet ist er vor sich selbst geehrt; auch unter den heftigsten körperlichen Schmerzen ist er an Glückseeligkeit den Göttern gleich. Dagegen ist der Thor elend; auch als König ist er ein Bettler; auch verehrt von seinen Unterthanen ist er vor sich selbst verachtet; das Vergnügen sättigt ihn nie, und den Schmerz hat er nicht zu ertragen gelernt.

§. 177.

Der Mensch handelt nach Begierden. So lange diese der Natur und Würde der Vernunft gemäß sind, darf der Weise sie nicht unterdrücken. Solche Begierden sind aber das Wollen (βουλησις), oder das vernünftige Streben nach einem künftigen Gute; die Vorsicht (ευλαβεια), oder die vernünftige Entfernung von einem künftigen Uebel; die Heiterkeit (χαρα), der vernünftige Genuß eines gegenwärtigen Gutes. Wenn diese Begierden ausarten, und die

Schran-

Schranken, welche ihnen die Würde der Vernunft ſetzt, überſchreiten, ſo werden ſie Affecten und Leidenſchaften. Dieſe darf der Weiſe ſich nicht erlauben; nur der Thor überläßt ſich ihnen. Sie entſpringen aus der unrichtigen Meynung von einem künftigen Gute, die heftige Sehnſucht (επιθυμια), von einem gegenwärtigen Gute, die ausgelaſſene Freude (ηδονη), von einem gegenwärtigen Uebel, die Betrübniß (λυπη), von einem künftigen Uebel, die Furcht (φοβος). Wenn der Menſch dieſen Affecten nachhängt, werden ſie Leidenſchaften, und bewirken eine Krankheit und Schwäche der Seele (morbum cum imbecillitate), wodurch die Thorheit unheilbar wird.

In dieſer Skizze der Stoiſchen Moral bin ich der ausführlichen und gründlichen Entwickelung derſelben im dritten Bande von Tiedemanns Syſteme der ſtoiſchen Philoſophie gefolgt, wo auch die claſſiſchen Stellen ſorgfältig angemerkt ſind. Dieſe letztern will ich hier nicht wiederholen, da man, um den moraliſchen Stoicismus in ſeinem Detail aus den Quellen kennen zu lernen, die Schriften der Stoiker ſelbſt, namentlich die dahin gehörigen Werke des Cicero, Seneca, Epiktet, Antonin, Plutarch, im Zuſammenhange leſen muß. — Eine vortreffliche Beurtheilung der Stoiſchen, wie der Epikuriſchen, Moral S. in Kants Kritik der praktiſchen Vernunft. S. 200. 227.

Ende des erſten Theils.